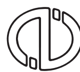
T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2055
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1089

Anadolu Üniversitesi
İlâhiyat Önlisans Programı

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Editör
Prof.Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Yazarlar
Prof.Dr. Mazlum UYAR (Ünite 5, 6)
Prof.Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Ünite 1, 10)
Doç.Dr. İlyas ÜZÜM (Ünite 7, 8)
Doç.Dr. Mehmet DALKILIÇ (Ünite 3, 4)
Doç.Dr. Ömer Faruk TEBER (Ünite 2, 9)



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Genel Akademik Koordinatörler
Prof.Dr. İbrahim Hatiboğlu (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof.Dr. Ali Erbaş (Sakarya Üniversitesi)

Program Koordinatörü
Doç.Dr. Cemil Ulukan

Uzaktan Öğretim Tasarım Birimi
Genel Koordinatör
Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı
Öğretim Tasarımcısı
Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı Yardımcıları
Arş.Gör. Mehmet Fırat
Arş.Gör. Nur Özer

Grafik Tasarım Yönetmenleri
Prof. Tevfik Fikret Uçar
Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu
Ayhan Tufan

Kitap Koordinasyon Birimi
Yrd.Doç.Dr. Feyyaz Bodur
Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni
Prof. Tevfik Fikret Uçar

Dizgi
Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

İslâm Mezhepleri Tarihi

ISBN
978-975-06-0738-7

1. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 36.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Eylül 2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Temel İslamî ilimlerin en önemlilerinden birisi olan İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, geçmişte var olan ve bugün yaşamakta olan mezhep ve akımların dini nasıl anladıklarını objektif olarak tespit etmeye ve bunların görüşlerinin tarihi, siyasi ve sosyal temellerini ortaya koymaya çalışır. Bununla da kalmaz, günümüzdeki durumları hakkında özgün etütler ortaya koyarak mevcut fiili durumu araştırma masasına yatırır. Bu yönüyle İslam Mezhepleri Tarihi, diğer İslâmiyât branşlarıyla kıyas kabul etmeyecek düzeyde dünya ile, (dünkü ve bugünkü) siyaset ve (dündeki, bugündeki) insanlar ile ilgilidir. Bu yüzden, ülkemizin dünyada ve bilhassa kendi bölgesinde siyasi, iktisadi ve kültürel alanlarda çok önemli misyonlar yüklendiği yirmi birinci yüzyılın içinde bulunduğumuz şu ilk yıllarında, İlahiyat sahasında yüksek öğrenim yapmakta olan öğrencilerimiz için günümüz İslam mezhepleri ve akımlarını tanımanın ne kadar ufuk açıcı olduğu herhalde tartışılamaz.

İnsanımız, görsel ve yazılı medyada, internetin sanal dünyasında, ajanslara ve web sitelerine yansıyan satırlarda hergün mutlaka mezhep ve akımlarla ilgili haber ve yorumlarla karşı karşıya kalmaktadır. Küreselleşen dünyada, iletişim ve ulaşım imkânlarının çok geliştiği bir zamanda, farklı dinlerden, mezheplerden, cemaatlerden olan insanların birbirleriyle irtibata geçmesi çok kolaylaşmıştır. Ne iyi ki bu süreçte, her farklılığı kavga ve savaş nedeni görüp her şeyi tek tipleştirmeye ve bunu başaramadığı takdirde de yok etmeye alışık bir siyasal ve toplumsal zihniyet ikliminden, farklılıklarla diyaloğa geçme eğiliminde olan çoğulcu bir siyasal ve toplumsal zihniyet iklimine doğru epeyce yol almış durumdayız. Fakat farklılıkların oluşturduğu bir zenginliğin nitelik ve niceliği, erbabınca mutlaka bilinmek durumundadır. Bu bilgi, söz konusu zenginliği ülkemiz, bölgemiz ve dünyamız için en verimli şekilde kullanmanın yolunu bizlere gösterecektir. İnsanlar birbirlerini yakından tanıyacak, varsa önyargılar bir tarafa bırakılacak, ihtilaf noktaları belki daha iyi anlaşılacak, bu noktalar üzerinde durularak potansiyel çatışmaların önüne geçilecek, tabii ki bu arada yakınlaştıran-birleştiren ortak noktalar da keşfedilecek, farklılıkları istismar ederek ülkemiz ve bölgemizi istikrarsızlaştırmak isteyen kötü niyetli odaklarla başetme yolları bulunacaktır. Tüm bu malumat ve pratikler ilerleme, gelişme, barış, kardeşlik doğrultusunda bizlere ve ülkemize uzun mesafeler kat'ettirecektir.

Elinizdeki bu ders kitabı, siz çok değerli öğrencilerimize, bahsettiğimiz bu hedef ve idealler doğrultusunda İslam kökenli mezhep ve akımlar hakkında sistematik bir malumat sunmak gayesiyle hazırlanmıştır. İlk ünitemiz, İslam Mezhepleri Tarihi disiplini ve mezhep kavramı etrafında bir giriş bilgisi sunmayı amaçlamaktadır. İkinci ünitemizde, ilk dinî ve siyasî

ihtilafların çıkışı ve mezheplerin doğuşu konu edilmektedir. Üçüncü ünitemiz, kuruluş temelleri birinci hicri yüzyılda atılan Hâriciyye, Mürcie ve Mutezile mezheplerini incelemektedir. İslam ümmetinin çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet, dördüncü ünitemizin konusudur. Beşinci ünitemizde Şiîlik düşüncesinin kökenleri hakkında malumat verilmekte, Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri tanıtılmaktadır. Altıncı ünitemiz, Şiî mezheplerin en büyüğü olan İmâmiyye-İsnâaşeriyye'yi ele almaktadır. Yedinci ünitemiz, bölgemizde son yıllarda kendilerinden fazlaca sözettiren Nusayriyye, Dürziyye ve Yezidiyye fırkalarına ayrılmıştır. Vatandaşlarımızın bir kesiminin kendisini ait hissettiği Alevîlik-Bektaşîlik, sekizinci ünitede incelenecektir. Mehdîlik düşüncesi ve bu düşünce zemininde oluşan Ahmediyye fırkası ile Bâbîlik-Bahâîlik dokuzuncu ünitede; bir mezhep hüviyetinde olmayan belli başlı çağdaş İslamî akımlar da onuncu ünitede konu edilecektir.

Yüce Allah'a duamız, bizlerin ve tüm inananların önünü açması, doğru yolunda buluşturması, birlik ve beraberlik içerisinde büyük hedeflerde başarıya ulaştırmasıdır.

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Editör)

1

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslâm Mezhepleri Tarihi'ni konuları ve amaçları bakımından, ayrıca diğer din bilimleriyle ilişkisi açısından tanıyabilecek,
- Bilim dalının temel kaynaklarının özelliklerini ve kaynaklardan istifade metotlarını açıklayabilecek,
- Bilim dalının metodolojik sorunlarının farkında olarak bunların nasıl çözüleceği üzerinde tartışabilecek,
- Din-mezhep ilişkisi hakkında ve mezhepler ile alâkalı temel kavramlar hususunda değerlendirmeler yapabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Mezhep
- Makâlât
- Fırka ve Tefrika
- İhtilaf
- Bid'at

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Yusuf Ziya Yörükan'ın *Ebû'l-Feth Şehristânî* adlı kitabının "Tarihî Gelişmesiyle Birlikte Mezheplerin Tetkikinde Usûl" bölümünü inceleyiniz.
- Ethem Ruhi Fığlalı'nın Abdülkâhir Bağdâdî'den yaptığı *Mezhepler Arasındaki Farklar* adlı kitap çevirisinin Önsöz'üne başvurunuz.

Mezhepler Tarihine Giriş

GİRİŞ

Türkçe'de "bir dinin görüş, yorum ve anlayış ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her birini" tanımlamak için kullanılan **mezhep** sözcüğü, hem bu kolların mensuplarını hep birden belirterek **sosyolojik bir oluşum**u betimlemekte, hem de çevresinde söz konusu mensubiyet bağının geliştiği **fikrî ve fiilî bir sistem**e işaret etmektedir. Arapça kökenli bu sözcüğün dilimizdeki anlam alanı, Hanefîlik, Şâfiîlik gibi fıkhî/hukukî ve Sünnîlik, Şiîlik gibi itikadî/siyasî dinî oluşumları hep birlikte kapsamaktadır. Oysa İslâm Mezhepleri Tarihi'nin ya da orjinal ismiyle İlmu Makâlâti'l-Fırak'ın konusu, inanç ve siyaset ekseninde oluşan fırkalaşmalardır. Dolayısıyla bu bilim dalı fıkıh tarihinde teşekkül eden mezhepleri doğrudan konu edinmez.

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Allah'ın insanlara peygamberi Hz. Muhammed vasıtasıyla gönderdiği İslâm dininin takipçileri olan Müslümanlar, 2. Ünitemizde üzerinde duracağımız nedenlerle Hz. Muhammed'in vefatından sonra siyasi, dinî ve fikrî konularda ayrılığa düştüler. Bu ayrılıklar hicri 30'lu yıllardan itibaren çeşitli cemaatleşme ve hizipleşmelere yol açtı. Bunlardan bir kısmı ileriki yıllarda daha geniş topluluklara hitap eder oldular ve kurumsallaştılar. Her oluşumun kendine mahsus farklı yorumları birer kesin inanç halini aldı. İnançlar üzerine eserler yazıldı ve böylece bir literatür oluştu.

Kısaca değindiğimiz bu süreç sonunda İslâmiyet kökenli çeşitli mezhepler teşekkül etmiş oluyordu. Bazı mezhepler tarihte kaldılar, eriyip yok oldular. Bazıları ise günümüze kadar hayatta kalmayı başardı. Tarihte kalanların önemli bir bölümü fikirleriyle daha başka akım ve mezhepleri etkiledi.

Söz konusu süreç İslâmiyet'in on dört asırlık tarihinde değişik şartlarda tekerrür etti. Günümüzde bu tekrarlar sürmektedir. Gelecekte de sürmesi beklenmektedir. İslâm Mezhepleri Tarihi, söz konusu ettiğimiz süreç ve oluşumları konu edinen bir bilim dalıdır.

Tanımı

Bir bilim dalı olarak İslâm Mezhepleri Tarihi için şu tanımı yapmak mümkündür: *"Geçmişte ve günümüzde siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş 'İslâm Düşünce Ekolleri' diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini,*

fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldıkları bölgeleri ve İslâm düşüncesine katklarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bir bilim dalıdır" (Kutlu, 2008, s. 10–11).



Yukarıdaki tanımda geçen "*beşeri ve toplumsal oluşumlar*" ifadesi, bu akım ve mezheplerin, kendilerini dayandırdıkları yahut ayrıldıkları dinî yapının ilahî özelliklerini bütünüyle taşımadıklarına işaret etmektedir.

"*Zaman-mekân bağlamı*" ile "*fikir-hadise irtibatı*" ise, bilim dalının usûlüyle ilgili ifadelerdir. Mezhepler ve dinî gruplar, baştan beri mevcut olan fikir ve yapıların temsilcileri değildir. Klâsik Mezhepler Tarihi kaynaklarında veya her oluşumun kendisine ait kitaplarda böyle bir yanıltıcı izlenime rastlansa da; esas olan, söz konusu fikirlerin ve gruplaşmaların çeşitli coğrafi, siyasal, sosyal ve ekonomik şartlar ve zaruretlerin neticesinde ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu tarihi gerçekten hareketle Mezhepler Tarihi, konularını işlerken mezhep ve akımların doğup geliştikleri zaman ve mekânların koşullarını mutlaka göz önüne alır. Düşünceleri incelerken de dönemin hadiselerini dikkate almaksızın sonuca varmaktan kaçınır.

Tanımdaki "*betimleyici metot*" ifadesi, Mezhepler Tarihi araştırmacısının tarafsızlığına vurgu yapmaktadır. Dünya görüşü ve dinî kanaati ne olursa olsun bir araştırmacı tarafsız olmak durumundadır. Yanılması, kaynakların etkisinde kalması mümkün olmakla birlikte bu ihtimal karşısında ona düşen görev, incelediği sosyal olguyu anlamaya çalışmak, kural koyucu-düzgüsel (normative) değil betimleyici-tasviri (descriptive) bir bilgilendirme yapmaktır. Akademik araştırmalar, polemik içeren eserler olmadığı gibi öğüt ve davet araçları da değildir. Normatif tutum, modern bilimsel yöntemin doğasına ters bir yaklaşımdır.

Amaçları

Öncelikle İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm düşüncesinin en önemli kaynaklarından olan çeşitli mezhep, akım ve cemaatleri geçmişe uzanan bir perspektif içerisinde tüm yönleriyle araştırmakta, böylece günümüz Müslümanlarının sahip oldukları değişik düşünce biçimlerini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.

Konumuz olan bilim dalı bu sayede yeryüzündeki Müslüman toplumların dinî, siyasî, sosyolojik ve psikolojik bakımlardan potansiyel zaaf ve kuvvetlerinin ölçülmesinde çok önemli verileri bulup çıkartabilmekte, bu veriler üzerinden yararlı tespitler yapmak suretiyle çözümler sunabilmektedir. Elde edilen sonuçlar, Müslümanlar arasındaki sorunların çözümünde yeni fırsatlar ortaya çıkartacak özelliktedir. Tabii ki bu gelişme dünya barışına da katkı sağlayacak niteliktedir.

Olup bitmiş hadiselerle ilgilenen tarih bilimleri asıl olarak geleceğe ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Mezhepler Tarihi araştırmaları, mezhep ve dinî grupların tarihte bıraktıkları olumlu ya da olumsuz izleri görünür kılarak bugün ve geleceğimiz açısından önemli dersleri toplumun ve bilhassa yetkili kişilerin önlerine koymaktadır.

Mezheplerin bir kısmı, düşünce ve faaliyetleriyle İslâm medeniyetinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Teşkil ettikleri serbest tartışma ortamları düşünceyi geliştirmiş, diğer kültürlerle etkileşimi kolaylaştırmıştır. Yazdıkları eserler ve kurdukları müesseseler Müslümanlar tarafından hayırla

yâd edilmiş, yetiştirdikleri ilim ve fikir adamları bu dinin mensupları için her zaman iftihar kaynağı olmuştur.

Mezhepler tarihinin diğer yüzü ise bu kadar aydınlık değildir. Kanlı mezhep kavgaları tarihin yaprakları arasında durmaktadır. Müteassıp yaklaşımlar ve tacizkâr davranışlar müslüman toplumu bölüp parçalamıştır. Mezhebi kimliklerin dinî kimliği bastırdığı durumlarda en çok zarar görenler dinin bizzat kendisi ve samimi dindarlar olmuştur. Mezheplerin bir din gibi sunulması ve bu sunumun topluma dayatılmasıyla birlikte çoğulcu yapı bozulmuş, dinin özündeki hoşgörü ve kucaklayıcı tavır ortadan kalkmıştır.

Mezhep ve dinî grupların liderleri zaman zaman yanlış yollara sapmışlar, siyasî ya da mali çıkarları doğrultusunda din istismarına kalkışmışlardır. Liderlik sultası ve liderlerin kutsanması, mensuplar kitlesinin aldatılması, ekonomik sömürüye maruz kalması, bu bağlamda belirtilmesi gereken diğer olumsuzluklardır. Mezhepler Tarihi tüm bu yaşananları sağlam bir bilimsel zeminde ortaya koyarak önümüzü aydınlatmayı amaçlar. Olumlu gelişmelerin tekrarı, olumsuzlukların ise bir daha yaşanmaması için bir bilinç kazandırmaya çalışır. Tarihten alınması gereken dersleri görünür kılar. Bu dersler dinî eğitim ve öğretimin en verimli şekilde yapılabilmesi için lazım olan çok önemli malzemelerdir.

Diğer taraftan Mezhepler Tarihi ortaya koyduğu objektif bulgularla mezhep ve gruplar arasındaki önyargıları giderici bir işlev görebilir, müminlerin birbirlerini daha yakından tanımalarına yardımcı olabilir. Sözünü ettiğimiz yakınlaşma olmadan sağlıklı ve güvenli bir toplumun inşası mümkün görünmemektedir.

Konuları

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin konusunu esas olarak tarihte ortaya çıkmış ve günümüzde yaşamakta olan mezhepler teşkil etmektedir. Henüz sosyalleşemediği, kurumsallaşamadığı, kendine mahsus doktrinleri oluşturamadığı için mezhep olarak kabul edilemeyecek dinî gruplar, cemaatlar, akımlar, ekol ve okullar, siyasî hareketler veya tarikatlar da, 'farklılaşıp mezhepleşme' potansiyelini bünyelerinde taşıdıklarından Mezhepler Tarihi uzmanlarınca gözlemlenip incelemeye alınırlar. Zira günümüzün büyük İslâm mezheplerinden her biri, hatta Bahâîlik gibi İslâmiyet kökenli yeni bir dünya dinî, tarihin bir döneminde ya küçük bir cemaat veya partizan bir hareket ya da tarikat olarak ortaya çıktı. Sonra da bir mezhep (peşinden belki de Bahâilik örneğinde olduğu gibi bir din) olmaya doğru evrildi.

İslâm düşüncesinin itikadî, ideolojik ve politik geçmişini ve bugüne yansımasını mezhepler ve akımlar üzerinden incelemek isteyen bir Mezhepler Tarihi araştırmacısının ele alacağı **belli başlı meseleleri** şu şekilde sıralamak mümkündür (Kutlu, 2008, s. 23–9):

a) Mezhep ve akım isimlerinin kaynakları,

b) Mezhep ve akımların doğuş sebepleri,

c) Teşekkül süreçleri,

d) Bulundukları mekân ve coğrafya ile olan ilişkileri,

e) Kimler ve hangi toplumsal yapılar ile başladıkları,

f) İlk ve sonraki temsilcileri,

g) Temel fikir ve kavramları,

h) Oluşturdukları edebiyat,

i) Yaşadıkları iç bölünmeler,

j) Yayıldıkları bölgeler,

k) Diğer dinî ve siyasî oluşumlarla ilişkileri ve tartışma konuları,

l) Günümüzdeki durumları,

m) İslâm düşüncesine katkıları,

n) Haklarında yapılmış çağdaş araştırmalar.

Diğer Din Bilimleriyle Olan İrtibatı

Her bağımsız bilim dalı gibi kendine özgü bir alanı, konuları ve amaçları olan İslâm Mezhepleri Tarihi doğal olarak diğer ilmi disiplinlerle değişik düzeylerde irtibata geçmek durumundadır. Söz konusu irtibatın en yoğun gerçekleştiği disiplin kuşkusuz Kelam ilim dalıdır.

Kelam ilmi gözettiği gayeler bakımından "*kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî inanç esaslarını ispata kudret kazandıran bir ilim dalı*" olarak tanımlanmaktadır. Çoğunlukla diğer dinlerden ve İslâmiyet içerisindeki çeşitli mezheplerden kaynaklanan inanç esasları üzerindeki şüpheleri gidermeyi amaçlayan kelamcılar, öncelikle bu şüphelerin niteliğini ve kaynağını bilmek durumundadırlar. Bu bilgi hasıl olmadan yapılacak müdafaa ve reddiye gayretleri temelsiz olacağından, hedeflenen gayeler gerçekleşmeyecek, dinî inanç esasları yani akâid sağlam bir zeminde ispat edilemeyecektir.

Kelamcılara lazım olan söz konusu bilginin sıhhatli kaynaklardan ve doğru biçimde elde edilmesi Dinler ve Mezhepler Tarihi araştırmalarıyla mümkündür. İslâm düşünce tarihinde Mezhepler Tarihi yazılıcılığını sistematik biçimde ilk başlatanların aynı zamanda Kelam usûlünü ilk ortaya koyan Mu'tezile âlimleri olduğunu burada hatırlatmak gerekir. Ehl-i Sünnet'in Eş'arî, Abdülkâhir Bağdâdî, Şehristânî gibi tanınmış âlimleri, kelamcılıklarıyla İslâm Mezhepleri uzmanlıklarını şahıslarında birleştirmişler, Mezhepler Tarihi üzerine telif ettikleri çok önemli eserler ile isimlerini düşünce tarihimize yazdırmışlardır.

Taşköprüzâde'nin (v. 968/1560) İlmu Makâlâti'l-Fırak adını verdiği ve "*ilâhî akîdelere ilişkin bâtıl mezhepleri kaydetmekle ilgilenen bir ilimdir*" diye tarif ettiği Mezhepler Tarihi, klâsik dönemlerde genellikle "*batıl sayılan mezhepleri red; hak olanı ispat*" gayretiyle kullanıldığından, Kelam ile sürekli ilişki halinde olmuş, dolayısıyla *normatif* bir karakter kazanmıştır. Ancak modern Mezhepler Tarihi araştırmaları *betimleyici* bir metodu izlemekte, hak-batıl ayırımı üzerinde durmadan mezhep ve akımları oldukları biçimiyle anlayıp yorumlamaya çalışmakta, bu özelliğiyle de Kelam ilminden farklılaşmaktadır.

Dinler Tarihi de Mezhepler Tarihi'nin yaptığı gibi klâsik dönemde Kelam ilmi ile birlikte çalışmış, yanlış inanç ve uygulamaları kaynaklarında tespit ederek kelamcılara veri sağlamıştır. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde görüldüğü gibi bazı kaynaklar, muhtevalarında Mezhepler Tarihi ile Dinler Tarihi'ni birleştirmişler, İslâm kökenli mezhepleri inceleme yöntemlerini diğer dinlere bağlı mezhepleri incelerken de uygulamışlardır.

Tarihte teşekkül etmiş bazı İslâm mezheplerinin diğer dinî sistemlerin inanç ve pratiklerinden yoğun şekilde etkilendikleri bilinmektedir. Aynı etkileşimler günümüzde de bazı akım ve gruplar için devam etmektedir. Bahâilik örneğinde olduğu gibi bazı İslâm kökenli oluşumlar bağımsız bir din olmaya doğru evrilmektedir. Bu nedenlerle Dinler Tarihi ile Mezhepler Tarihi'nin işbirliği modern dönemde de betimleyici metodu esas almak suretiyle kaçınılmaz olarak sürecektir.

Mezheplerin inançlarına ait kavramların, terminolojik bakiyelerin, geleneklerin, ritüellerin yani fenomenlerin incelenmesinde **Din Fenomenolojisi** disiplini Mezhepler Tarihi'ne yardımcı olur. Genel olarak dinî ilimler, kendi disiplinlerinin konu ve yöntemlerine göre dinî verileri çalışırlar. Fakat söz konusu verilerin temel özleriyle ilgilenmezler. Bu temele iniş ameliyesi Din Fenomenolojisi'nin ilgi alanıdır. Bu disiplin, dinleri veya mezhepleri diğerleri ile karşılaştırmaya kalkışmaz. Tasvirci bir yöntem kullanmaz. Benzer olay ve olguları (fenomenleri), ortaya çıktıkları dinler, mezhepler veya diğer dinî yapılar içinde bulur, çıkarır, onları biraraya getirerek gruplar halinde ele alır, mukayeseler yapar ve böylelikle onları anlamaya çalışır.

Bunları yaparken Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'nden ve Mezhepler Tarihi'nden veri sağlar. Vardığı sonuçlardan, her iki bilim dalı da istifade eder. Bu istifade tenâsüh, hulûl, mehdilik, ikrar, takiyye, ric'at, mut'a gibi kavram, terminoloji, inanç, mitos, ritüel ve geleneklerin derinlikli olarak anlaşılmasında vazgeçilmez değerdedir (Büyükkara, 2005).

Mezhepler ve dinî gruplar sosyal gerçeklikler olduklarından **Din Sosyolojisi**'nin ilgi alanına girerler. Mezhebin oluşumu, isim alışı, bölünüşü, mezhebe giriş ve mensubiyet, dinî grup liderliği, cemaatsel hiyerarşi, grupsal dayanışma, ekonomik yardımlaşma, toplu ibadet gibi Mezhepler Tarihi'nin konusuna giren olgular Din Sosyolojisi tarafından derinlikli olarak araştırılmaktadır. Din sosyologları dinî grupları ele alırken Mezhepler Tarihi'nin bulgularından yararlanırlar. Buna karşılık Din Sosyolojisi'nin tespitleri, İslâm mezheplerinin oluşum ve gelişimleri ile günümüzdeki durumlarını anlamada çok kıymetli açılımlar sağlar. Sosyolojinin gözlem, anket, görüşme gibi ampirik yöntemleri son yıllarda saha araştırmalarında mezhepler tarihçileri tarafından kullanılmaktadır.

İnsanların dinî oluşumlara girişleri, psikolojilerin etkili olduğu sosyal bir faaliyettir. Bireysel karakter farklılıkları ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimler, kişileri tepkisel, akılcı, gelenekçi, sezgici, radikal yahut uzlaşmacı tiplerdeki gruplardan birisine girmeye sevkeder (Kutlu, 2008; Sarıkaya, 2009). Kişinin mezhep ve cemaati ile aynileşmesi, inancında müteassıplaşması, grubundan olmayan diğer müminleri ötekileştirmesi, bazen şiddete yönelmesi gibi vakıalar **Din Psikolojisi**'nin ilgi alanı içerisindedir. Aynı şekilde lider karizması, dinî lider hezeyanları, liderlerin kutsanması, ilahi kaynaklı olduğuna inanılan yol gösterici rüyalar, toplumdan soyutlanma davranışları, grup gerilemesi ve kurtarıcı bekleme, Kerbela örneğinde olduğu gibi tarihi örselenmelere bir cevap olarak yıldönümü tepkileri, mensuplara

uygulanan beyin yıkama ve karizmatik ikna taktikleri yine Din Psikolojisi'nin konuları dâhilindedir. Dolayısıyla bu ilmi disiplin, söz konusu vak'a örneklerini görmek, bunların belirtilerini bulmak için Mezhepler Tarihi'ne başvurur. Buna karşılık Mezhepler Tarihi, başta liderlik ve mensubiyet davranışları olmak üzere mezhep ve dinî gruplarla ilgili olaylara Din Psikolojisi'nin bulgularından hareketle bakar. Böylece vakıaların içyüzünü anlama şansı yakalar.

Mezhepler Tarihi nihayetinde bir tarih disiplinidir. Bu nedenle **İslâm Tarihi** bilim dalıyla yakından ilgilidir. Mezhepler Tarihi araştırmalarının dökümanlarının önemli bölümü İslâm Tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Hilafet tartışmaları, mezheplerin doğuşuna zemin hazırlayan isyanlar ve iç savaşlar, Fatımîler ve Karmatîler örneğinde olduğu gibi belli bir mezhebin kurmuş olduğu devlet ve hükümetler, mezhebi nitelikli kurumlar ve diğer ilgili konular İslâm Tarihi tarafından geniş şekilde ele alınmaktadır.

Sıraladığımız ilmî disiplinlerin yanı sıra Etnografi, Folklor, Antropoloji ve Siyaset Bilimleri'nin geliştirdiği araştırma metot ve teknikleri ile bu disiplinlerin sağladıkları bulgular bazı araştırmacılar tarafından Mezhepler Tarihi'yle ilgili çalışmalarda kullanılmaya başlanmıştır.

SIRA SİZDE 1

Din Psikolojisi hangi hususlarda Mezhepler Tarihi disiplinine yardımcı olmaktadır? İki disiplin arasındaki işbirliğine dair sizin de ekleyeceğiniz örnekler var mıdır?

Önemli Terim ve Kavramları

İslâm tarihindeki dinî ve siyasî ayrılıklar, ana bünyeden farklılaşmış yeni oluşumlar, yeni fikirler ve bu fikirler etrafında toplanmış olan irili ufaklı, teşkilatlı ya da teşkilatsız cemaatleri tanımlamak için klâsik kaynaklarımızda değişik terimler kullanılmıştır. *Makâlât* bu terimler arasında sık karşımıza çıkanlardan birisidir. Bu sözcüğün tekili olan ***makâle***, fikir, söz, kanaat, inanç manalarına gelmektedir. Mezhepler Tarihi yazıcılığı, her grup mensubunun kendi görüşlerini savunması ve diğer görüşleri eleştirmesi şeklinde başlamış, bu gayeyle yazılan ve türünün ilk örnekleri olan küçük hacimli eserlere *makâlât* denmiştir. Söz konusu fikirler etrafında toplananlar ise *ashâbü'l-makâlât* diye anılmıştır. *Ashâbü'l-makâlât* ifadesinin makâleler, yani farklı fikir ve düşünceler üzerinde uzmanlığı bulunan, bunlar hakkında eserler yazan kimseleri, bugünün deyişiyle mezhepler tarihçilerini tanımlamak için kullanıldığı da görülmektedir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, İslâm mezheplerini ve onların görüşlerini tanıttığı meşhur eserine "İslâm'a mensubiyeti olanların fikirleri" anlamında Makâlâtü'l-İslâmiyyîn adını vermiştir.

Çoğulu *fırak* olan ***fırka*** terimi ise daha yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş gruplar yanında, kendilerini İslâm'a nispet eden dinî, felsefî ve siyasî oluşumlar *fırka* terimiyle karşılanmış, ileride bahsedeceğimiz meşhur *73 fırka* hadisi bu terimin doğuşuna kaynaklık ettiğinden, bir ıstılah olarak önem kazanmış ve bugüne kadar anlamında fazla bir değişiklik olmadan kullanılmıştır. Nevbahtî'nin Fıraku'ş-Şî'a (Şiî Gruplar) adında ve daha sonra yazılan Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-Fırak (Gruplar Arasındaki Farklar) isimli kitabında, eser başlığı olarak bu terim tercih edilmiştir.

Kur'an'da inananlara seslenen Allah, "Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın! (وَلَا تَفَرَّقُوا/fırkalaşmayın!)" (Âl-i İmrân: 3/103) buyurmaktadır. Bu

nedenle *tefrika* sözcüğüyle aynı kökü paylaşan *fırka* sözcüğü esas itibarıyla olumsuz çağrışımlar yapan bir terimdir. Taşköprüzâde bugünkü İslâm Mezhepleri Tarihi'nin karşılığı olarak "*ilâhî akîdelere ilişkin bâtıl mezhepleri kaydetmekle ilgilenen bir ilimdir*" şeklinde tanımladığı ilim dalına İlmu Makâlâti'l-Fırak ismini vermiştir. Dikkat edilirse bu isimlendirmede, görüşleri (*makâlât*) kaydedilen gruplar (*fırak*) bâtıl inançlara sahip oldukları söylenen ayrılıkçı gruplardır.

El-Milel ve'n-Nihal adlı kitabının başlığında Şehristânî'nin, farklılaşmış ve bu yüzden fırkalaşmış grupların inançlarını ifade etmek için tercih ettiği ***nıhle*** (çoğulu: *nihal*) terimi diğer terimler kadar yaygınlaşmamıştır. İnanç ve akide manalarına gelen *nıhle* kelimesinin daha geç tarihlerde terim olarak kullanımına pek fazla rastlanmamaktadır. Kitabın başlığındaki diğer sözcük olan *mille* (çoğulu: *milel*) ise İslâm dışındaki dinleri ifade etmektedir. Yani *milel* dinlerin; *nihal* ise fırkaların görüşleridir.

Mezheb (çoğulu: *mezâhib*) terimi ise Mezhepler Tarihi edebiyatında daha çok "*makâle*"nin eş anlamlısı olarak söz, kanaat, inanç manalarında kullanılmıştır. Yani bu sözcük, mezhep ve cemaatlerin grupsal oluşumlarını ifade için değil; bu sosyal oluşumların düşünce ve inançlarını ifade için istihdam edilmiştir. Dilbilimci İbn Manzûr, lügatında mezheb kelimesine "takip edilen itikad" anlamını vermektedir.

Bu bilgilerden anlaşılıyor ki, sözünü ettiğimiz Arapça kelimelerden sadece *fırka* terimi somut bir sosyal oluşumu nitelemekte, *makâle*, *nıhle* ve *mezheb* terimleri ise fikir ve düşünceleri ifade etmektedir. Türkçe'de durum biraz farklıdır. Dilimizde yaygın olarak kullanılan mezhep sözcüğü hem sosyal oluşumu hem de bu oluşumun düşünce ve pratiklerini birlikte tanımlamaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi adında yer alan mezhep kelimesi, söz konusu iki yönüyle anlaşılmaktadır.

Edebiyâtı

Mezhepler Tarihi araştırmacısı, mezheplerin oluşumlarına tesir etmiş tarihi olayları kaydeden İbn Sa'd, Belâzurî, Yakûbî, Taberî gibi müstakil İslâm tarihçilerini; hadis râvîlerini ve önemli tarihi şahsiyetleri tanıtırken çeşitli mezheplerin büyük simaları hakkında da bilgi veren Buhârî, İbn Ebî Hâtim, İbn Kuteybe, İbn Hallikân, Zehebî, İbn Hacer gibi biyografi yazarlarını; mezhepler arası polemiklerde çok kullanılan şiîr ve belâğat numunelerine kitaplarında yer veren Câhız, İbn Abd Rabbih, İsfehânî gibi edebiyatçıları; mezheplerin müellif ve edebiyâtını kaydeden İbnü'n-Nedîm gibi bibliyografyacıları ve tabii ki her mezhebin kendi yazarlarını İslâm Mezhepleri Tarihi'nde başvuru kaynakları olarak değerlendirmeye almaktadır. Fakat bu kaynaklar bir tarafa, ilmi disiplinlerin her birinde görüldüğü gibi Mezhepler Tarihi'nin de kendine özgü bir yazıcılık geleneği olduğu unutulmamalıdır. Bu gelenek İslâm düşünce tarihinin hayli erken sayılacak bir döneminde oluşmaya başlamış, neticede önemli hacme ve şöhrete sahip bir edebiyât ortaya çıkmıştır.

Edebiyâtın Oluşum Dönemi

Mezhepler Tarihi edebiyâtının ilk örnekleri olan *makâlât* türü eserler, batıl kabul edilen görüşleri ret ve hak addedilen fikirleri ispat amacıyla çeşitli mezheplere mensup müelliflerce kaleme alınmış kitaplardır. Bu çalışmalar,

daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak yaygın dinî telakkiyi ve çoğunluğun siyasî eğilimini temsil eden merkezi zümrenin, ya da daha küçük başka bir itikadî/siyasi grubun bir veya birden fazla konudaki görüşünü eleştirmek için yazılmış eserler görünümündedir. Hicrî ilk iki asra ait olduklarını bildiğimiz ilk *makâlât* örnekleri, Hâricîler, Mürciîler, Şiîler ve Mu'tezilîler tarafından kaleme alınmışlardır. Bunların büyük kısmı maalesef günümüze ulaşmamıştır. Gelişim dönemi yazarlarının bu kaynaklardan yaptıkları alıntılar ve eser adları üzerinden, oluşum dönemi edebiyâtı hakkında bazı kanaatlara sahip olmaktayız.

Sonradan Ehl-i Sünnet adını alacak merkezi zümrenin temsilcileri olan âlimlerin, ilk iki asırda, diğer mezhepleri eleştirmek adına çevrelerindeki rakip akımların müellifleri kadar kaleme sarılmada istekli olmadıklarını görüyoruz. Bu isteksizlikte, dinî düşüncenin merkezinde olmalarının ve çoğunluğu oluşturmalarının sağladığı özgüven mutlaka rol oynamaktaydı.

Ayrıca bu zümrenin belkemiğini oluşturan hadis taraftarı ve rey (aklîlik) karşıtı Ehl-i Hadis geleneğinin, sapkın saydığı görüşlere ve bu görüşlerin mensuplarına karşı uyguladığı *teberrâ* (uzaklaşma) prensibine dayalı boykot, onları muhatap almama şeklindeki bir tutumu ortaya çıkarmıştı. Onlarla oturmama, sözlerini dinlememe, münakaşa etmeme, kitaplarını okumama biçiminde gelişen söz konusu tavır, Sünnî geleneğin bu ilk temsilcilerinin, karşılarındakileri muhatap alır tarzda özel eserler yazmayışlarının kayda değer bir sebebi olabilir. Ehl-i Hadis mensupları, daha çok Kitâbü'l-Îmân veya Kitâbü's-Sünen adını verdikleri çalışmalarında doğrudan kendi itikadî prensiplerini ortaya koyuyorlar, bu arada bazen isim vererek bazen vermeyerek, sapkın saydıkları düşünce ve oluşumları da eleştirmiş ve tabii ki dışlayıp ötelemiş oluyorlardı.

Rey taraftarı Mu'tezile ile sistemleşen Kelam geleneğine bağlı âlimler ise, inançları yönünden zararlı gördükleri İslâm kökenli ya da gayri İslâmi akımların fikir ve pratiklerini doğrudan muhatap alıyorlar, onlarla mücadele etmeyi *emr-i bi'l-ma'rûf* prensibi uyarınca zorunlu görev kabul ediyorlardı. Diyalektik argümantasyon, yani cedel, bu mücadele için en elverişli yöntemdi. Bu nedenle farklı din, mezhep, fırka ve felsefî ekolleri tanımak, onların düşüncelerini tanıtarak ikazda bulunmak, bunları nakil ve akıl zemininde çürütmek amacıyla en fazla eser üretenler Mu'tezile âlimleri olmuştur. Cafer b. Harb (v. 236/850), Verrâk (v. 247/861), Câhız (v. 255/869), Zurkân (v. 278/891), Hayyât (v. 300/913 civarı) ve Belhî (v. 319/931) bunlar arasında öne çıkan isimlerdir.

Ayrıca Mu'tezile âlimleri müstakil konularda reddiyeler kaleme almak suretiyle dönemin farklı dinî görüşlerinin ve partizan hareketlerinin eleştirisini yapmışlardır. Örneğin devlete karşı silahlı ayaklanmayı onaylayan kesimlere karşı Asamm'ın (v. 200/815 sonrası), ilhamı dinî hüküm kaynaklarından kabul edenlere karşı Câhız'ın yazmış olduğu reddiyeler söz konusu yazım türünün dikkat çekici ürünleridir. Hişâm b. Hakem (v. 186/803 sonrası) gibi ikinci asır Şiî âlimlerinin de benzer reddiyeler yazdıklarını bilmekteyiz.

Bazen de devletler, zındıklık ithamıyla takibe aldıkları çoğunlukla hükümet muhalifi grupları tanıtan ısmarlama eserler yazdırıyorlardı. Zındıkları ve görüşlerini ret için kitap yazdırtan ilk kişinin Abbasî halîfesi el-Mehdî (v. 169/785) olduğu, İbnü'l-Muk'ad adındaki bir şahsa fırkalar ve mezhepler hakkında bir kitap yazmasını emrettiği bildirilmektedir (Büyükkara, 2005, s. 447).

Oluşum döneminde yazılmış eserlerde, mezhep ve dinî gruplar basit tasnifler altında ve muhtasar olarak tanıtılmaktaydı. Zaten bu dönemde Şia, Ehl-i Sünnet gibi büyük mezhepler henüz oluşumlarını tamamlamamıştı. Yine bu dönemde genellikle kader, imamet, ircâ gibi tartışmalı meselelerden birisi üzerinde odaklanılmış, sadece bu konu etrafındaki ihtilaflara değinen müstakil fakat küçük hacimli risaleler ortaya çıkmıştı. Bazı risâleler ise, fikirleri eleştirilen bir şahsa doğrudan reddiye şeklinde yahut onun iddialarına bir cevap tarzında kaleme alınmıştı.

Edebiyâtın Gelişim Dönemi

300/912-3'ü takip eden dördüncü hicri asır, Mezhepler Tarihi edebiyâtının gelişmeye başladığı dönemdir. Şia bu yüzyılda büyük ölçüde oluşumunu tamamlamıştır. Bu yüzyılın hemen öncesinde Nevbahtî (v. 300/912) ve Kummî (v. 301/913), yazdıkları eserlerde sadece Şii grupları tanıtmakla kalmamışlar, aynı zamanda Şiiliğin kısa bir tarihini yazmak suretiyle mensubu oldukları İmâmiyye Şiası'na tarihi meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

Bu yüzyıldaki diğer bir gelişme, Ehl-i Sünnet reyciliğinin Kelam metoduna yönelmesidir. Bunun tabii sonucu olarak Sünni âlimler de mezheplerin tasnif ve tanıtımına dair kitaplar yazmaya başlamışlardır. İlk Sünni mütekellimler olarak tarihe geçen Mâturîdî (v. 333/994) ve Eş'arî'nin (v. 324/935) her ikisi de *makâlât* türünden eserler kaleme almışlardır. Mâturîdî'nin eseri günümüze ulaşmamıştır. Fakat Eş'arî'nin **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** adlı kitabı haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Bu eserin ilk bölümü, mezhepleri ve alt grupları, tasnif edilmiş şekilde bize tanıtmaktadır. İkinci bölüm ise, üzerinde ihtilaf bulunan meseleleri başlıklara taşıyarak konu merkezli biçimde mezheplerin görüşlerini mukayese imkânı sunmaktadır.

Kitabının başında İmam Eş'arî, *makâlât* yazarlarının tarafgirliklerinden yakınır. Ona göre bu yazarlar, muhaliflerinin görüşlerini hatalı aktarmakta, ya da bu görüşleri kapsamlı şekilde vermeyerek okuyucularını yanıltmaktadırlar. Bizzat muhalifleri hakkında yalan hikâyeler uydurarak onları kötü göstermek isteyenlere bile rastlanmaktadır. Eş'arî bu tip yazarların iyi niyetli ve işinde uzman âlimler olmadığına hükmetmektedir (Eş'arî, 1995, I, s. 33). Eş'arî kitabında, eleştirdiği bu yanlışlara düşmemeye özen göstermiştir.

Ancak söz konusu özenin Sünnî ekolün daha sonraki Mezhepler Tarihi yazarlarınca yeterince gösterilmediğini tespit ediyoruz. *Makâlât* yazım geleneğinin daha gelişmiş ve sistemli safhalarının örnekleri olan *fırak*, *milel* ve *nihal* başlıklarıyla kaleme alınmış eserlerin birçoğunda mezhep ve dinî grupları tasnifte meşhur **yetmiş üç fırka hadisi** esas alınmıştır. Tek bir mezhebi kurtuluşa ermiş, diğerlerini ise sapmış gösteren bu hadis, söz konusu eserlerde dinî oluşumlar hakkında verilmiş olan malumatın nesnelliğine gölge düşürmektedir. Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce'nin naklettiği bu hadiste Hz. Peygamber, geçmişte Yahudi ve Hıristiyanların yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldığını, kendi ümmetinin ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan birinin cennete, diğerlerinin ise cehenneme gideceğini haber vermektedir.

İslâm Mezhepleri Tarihi edebiyatının en tanınmış eserleri olan **el-Fark beyne'l-Fırak**'ın yazarı Abdülkâhir Bağdâdî (v. 429/1037) ile **el-Milel ve'n-Nihal**'in yazarı Şehristânî (v. 548/1153), 'kurtuluşa eren fırka' olarak kaydettikleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in itikadını, mahiyetini ve özellik-

lerini kitaplarında açıklamışlardır. Bunlar gibi dördüncü hicri asırdan sonraya ait klâsik Sünnî kaynaklar, çoğunluğu oluşturan ve merkezde bulunan, ancak sınırları henüz netleşmeyen Ehl-i Sünnet'i belli bir tanıma kavuşturmuşlar, bu yolla, örneğin daha önce ehl-i hadis geleneğinden birçok Sünnî âlim tarafından dışlanmış olan ehl-i rey Sünnîliğini, yani Hanefîliği Ehl-i Sünnet kapsamı içine alarak güçlü ve kalıcı bir Sünnî bütünleşmesinin önünü açmışlardır. Ayrıca Şehristânî'nin söz konusu eseri, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere başka dinleri ve onların mezheplerini, ayrıca antik çağdan itibaren tanınmış felsefi ekolleri konu edinerek bir Dinler ve Düşünceler Tarihi kaynağı olarak da hizmet etmiştir.

Dönemin yazarlarından Eş'arî ve Şehristânî gibiler, mezhepleri sunarken objektif ve tarafsız kalmaya dikkat etmişlerdir. Buna karşılık Malatî (v. 377/987) ve Bağdâdî gibi yazarlar Sünnîlik zaviyesinden mezheplere bakarak normatif ve tenkitçi bir üslup benimsemişlerdir. Malatî ve Bağdâdî 'yetmiş üç fırka hadisi' ekseninde mezhepleri sınıflarlarken, bu konuda Eş'arî'yi izleyen **el-Fasl fî'l-Milel**'in müellifi İbn Hazm (v. 456/1064), tasniflerinde bu rivayeti dikkate almamıştır.

Mezhepler Tarihi edebiyâtının gelişim dönemi özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Büyük bölümü günümüze ulaşan bu dönemin kaynakları, oluşum dönemindeki edebiyâta kıyasla daha hacimli ve sistematik bir yapıya sahiptir. Bu dönemde büyük mezhepler neredeyse oluşumlarını tamamlamışlardı. Nevbahtî, Bağdâdî ve Şehristânî örneklerinde olduğu gibi dönemin bazı tanınmış müellifleri, eserleri vasıtasıyla Şia ve Ehl-i Sünnet gibi büyük mezheplerin tarihi süreçlerini kayda geçmek ya da mensubiyet sınırları ve inanç prensiplerini ortaya koymak suretiyle mezhepsel oluşumun son aşamasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Dönemin müelliflerinin çoğunluğu Sünnî kelamcılardır. Bunlar arasından Mekhûl en-Nesefî'nin (v. 318/930) **er-Red 'ale'l-Bida**'daki metodunu izleyen Hanefî-Mâturîdî yazarlar, diğerlerine nispeten daha muhafazakâr, normatif ve reddiyeci bir üslup benimsemişlerdir. Konumuz olan dönemin diğer bir özelliği, birçok yazarın 'yetmiş üç fırka hadisi'ni mezhep tasniflerinde esas almış olmasıdır.

SIRA SİZDE 2

Mezhepler Tarihi edebiyâtının gelişim döneminde 'yetmiş üç fırka hadisi'nin tasniflerde esas alınması hangi nedenlere dayanmaktadır?

Edebiyâtın Duraklama ve Taklit Dönemi

Mezhepler Tarihi yazıcılığı yaklaşık yedinci hicri asırdan itibaren başlayan bir süreçte, elindeki mevcut müktesabatı yeniden üretip tekrarlayan bir karakterle karşımıza çıkar. O güne gelindiğinde Mu'tezile gibi büyük bir mezhep bağımsız bir kimlik olarak düşünce dünyasından büyük ölçüde çekilmiştir. Hâricî hareketler etkinliklerini kaybetmiştir. Bunun yanında yeni mezhep ve akımlar ortaya çıkmıştır. Moğol istilasını izleyen yıllar aslında büyük fikir çalkantılarının yaşandığı bir dönemdir. Bu önemli gelişmelere rağmen, konu ettiğimiz dönemin Mezhepler Tarihi müellifleri, yazdıkları eserlerinde gelişim döneminin şöhretli eserlerini küçük değişikliklerle taklit etmekle yetinmişlerdir Yeni bilgiler sunamamışlar, orjinal tasnifler geliştirememişlerdir. Tasniflerde 'yetmiş üç fırka hadisi'nin yine ana ekseni oluşturduğu görülmektedir.

Osmanlı devri eserlerine bakıldığında dönemin söz konusu karakteri hemen göze çarpar. İbn Kemal (v. 940/1533), Birgivî (v. 979/1571) gibi yazarlar Hanefî-Maturîdî yazım geleneğini takip ederlerken; Sungurî (v. 1309/1893) ve Sırrı Giridî (v. 1310/1894) gibi yazarlar Bağdâdî ve Şehristânî

gibi Eş'arî kelamcıların etkisinde kalmışlardır. Ayrıca Osmanlı devri yazarları üzerinde, ünlü Sünnî-Eş'arî kelamcı Fahreddîn Râzî'nin (v. 606/1209) büyük tesiri de farkedilmektedir. İlk Osmanlı müderrisleri genellikle Râzî ekolünün takipçisiydiler. Bu ekolün eserleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak yüzlerce yıl okundu. Râzî, **İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn** adlı kitabında 'yetmiş üç fırka hadisi'ni merkeze almıştı. Fakat bir yenilik yaparak mezheplere ilaveten 'Ahvâlü's-Sûfiyye' başlığı altında sapkın addettiği altı tasavvufî akımı sıralamış ve haklarında kısa malumat vermişti. Şirvânî (v. 1036/1627) ve Akkirmânî (v. 1174/1760) gibi bazı Osmanlı müelliflerinin de aynı usulü takip ettiklerini görmekteyiz (Aydınlı, 2008, s. 72; Kutlu, 2008, s. 86–87).

Osmanlı devleti ile Safevî devleti arasındaki siyasî mücadele, dönemin eserlerine kuvvetli şekilde yansımıştı. Râfızîlik adı altında hem Safevî devletinin resmî mezhebi olan İmâmiyye Şîîliğine hem de Safevîlerin etkisindeki Anadolu'daki Kızılbaş-Alevî zümrelere karşı suçlamacı ve dışlamacı bir söylemin kitapların muhtevasına hakim olduğunu görebilmekteyiz.

Osmanlı düşüncesi ve halk inançlarında çok önemli bir tesiri bulunan Nakşîliğe konumuz bağlamında değinebiliriz. Bu tarikatın iki büyük kolunun kurucuları sayılan İmam Rabbânî ile Mevlâna Hâlid Bağdâdî'nin "hak mezhep ve kurtuluşa eren fırka" olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzerinde yapmış oldukları kuvvetli vurguların Osmanlı dönemi eserlerine yansımaması mümkün değildi. Yazılı kaynaklarda göze çarpan bâtınîlik ile mücadele gayreti, bu vurgudan büyük ölçüde beslendi. Osmanlı ülkelerinde etkili diğer bir tarikat olan Kâdirîlik de benzer bir duyarlılığa sahipti. Zira tarikatın kurucusu olan Abdülkâdir Geylânî'nin (v. 561/1161) **el-Gunye** adlı kitabında 'yetmiş üç fırka hadisi' çerçevesinde güçlü bir Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bidat ayrımı yapılmaktaydı (Aydınlı, 2008). Osmanlı devri Mezhepler Tarihi yazıcılığı, söz konusu siyasî ve tasavvufi unsurların etkisinde kendine mahsus bir karakter kazandı.

Yakın Dönemdeki Gelişmeler

II. Meşrutiyet (1908) sonrası dönemde İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini ile ilgili dikkat çeken bir gelişme yaşandı. Müstakil bir ders hüviyetinde medrese müfredatına dahil edilen bu disiplin, böylece bağımsız bir bilim dalı olma sürecinde önemli bir merhaleyi aşmış olmaktaydı. İlkönce Milel ve Nihal adı altında Dinler Tarihi ile birlikte müfredatta yer bulan Mezhepler Tarihi, 1913'te imam ve hatip yetiştirmek için kurulan medreselerde Mezâhib-i İslâmiyye ve Turuk-i Âliye ismiyle Tasavvuf Tarihi ile birlikte okutuldu. Haydarîzâde İbrahim Efendi (v. 1933) bu derslerin muallimliğine tayin edildi. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi'ndeki dersin muallimi ise Mahmud Esad Seydişehrî (v. 1917) idi. Her iki hoca da kendilerinin kaleme aldığı ders kitapları üzerinden derslerini okuttular (Aydınlı, 2008).

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına gelindiğinde Mezhepler Tarihi disiplininin gelişimi, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin ders programlarından ve Fakülte dergisindeki akademik yayınlardan izlenebilir. Fakültedeki ilgili dersler Yusuf Ziya (Yörükan) Bey ile Şerafeddin (Yaltkaya) Bey tarafından verilmekteydi. Fakülte 1933'te öğrenci yokluğundan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Enstitü'nün kapandığı 1936 yılına kadar bu kurumda Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi dersini Yörükan okuttu (Aydınlı, 2008; Kutlu, 2008).

Bu dönemin akademik ilgisi, daha çok yaşayan ve Türkiye'de mevcut mezhepler üzerindeydi. Dönemin diğer bir önemli ismi olan İsmail Hakkı (İzmirli) Bey, Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinde "Liyevm Mevcut Olan Fırkalar" başlığı altında Vehhâbîlik, Ahmedîlik ve bazı mehdîlik hareketlerine yer vermişti. Fakülte dergisindeki makalelerde ve diğer yayınlarda Dürzîler, Yezîdîler, Alevîler, Bektâşiler ve Tahtacılar üzerine araştırmalar yayımlandı. Dönemin akademyasına hâkim Türkçü ve rasyonalist eğilimlerin bir sonucu olarak özellikle İmam Mâturîdî ve mezhebi üzerinde duruldu. Tüm bu yayınlar, klâsik mezhepler tarihi eserlerine kıyasla zengin bir muhtevaya sahipti. Araştırma metodları konusunda batıdaki gelişmeler takip edilmekteydi. Meselâ Yörükan, Durkheim'in usûlüne bağlı kalacağını belirtti ve içtimaiyatçı (sosyal-pozitivist) bir metodu benimsedi. Gözlem ve görüşme tekniklerini kullandığı alan araştırmaları yaparak mezheplerin yaşayan ruhunu bizzat toplum içerisinde tespit etmeye çalıştı (Kutlu, 2008; Büyükkara, 2005).

1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki Mezhepler Tarihi dersleri Yusuf Ziya Yörükan (v. 1954), Yaşar Kutluay (v. 1969), Muhammed Tancî (v. 1974) ve arkasından Ethem Ruhi Fığlalı tarafından okutulmuştur. Yüksek Öğretim Kurumu kararıyla 1991 yılında bu disiplin tüm ilahiyat fakültelerinde İslâm Mezhepleri Tarihi adında ana bilim dalı olmuş, bunun altında ise Klasik İslâm Mezhepleri Tarihi ve Çağdaş İslâm Akımları adı altında iki bilim dalı oluşturulmuştur (Aydınlı, 2008; Kutlu, 2008).

İslâm mezhepleri ve akımları, klâsik oryantalizmin ilgi duyduğu araştırma alanlarının baş sıralarında yer almıştır. Müslümanlar arasındaki kökleri eskiye uzayan dinî ve siyasî ayrılıklar hakkında bilgi toplanması, salt bilimsel gayeler yanında, İslâm dünyası üzerindeki siyasî hedeflerine ulaşmada batılı sömürgeci güçlere çeşitli avantajlar sağlayacaktı. XIX. yüzyıldan itibaren oryantalistler, mezhep ve fırkalara dair yazılmış birçok önemli kaynağın hem neşirlerini yaptılar, hem de bu eserleri batı dillerinden birine kısmen veya tamamen çevirdiler. Şehristânî'nin **el-Milel**'i 1850'de Almanca'ya çevrildi. İbn Hazm'ın **el-Fasl**'ındaki Şiî gruplarla ilgili bölüm 1907'de İngilizce'ye aktarıldı. Eş'arî'nin **Makâlât**'ının ilk tahkikli neşri 1924 yılında yine bir oryantalist tarafından yapıldı.

1979'da İran'da gerçekleşen devrim, Şia üzerindeki araştırmaları hızlandırdı. Yeni İran yönetiminin teşvik ve desteği ile İmamiyye Şiası'nın temel eserlerinin modern baskıları yapıldı. Bu gelişmelerle birlikte Şia araştırmalarında bilimsel yayın patlaması yaşandı. ABD'deki 11 Eylül (2001) saldırısının ardından bu defa Selefîlîk ve Vehhâbîlik ilgi odağı oldu. Bu akımlar hakkında batıda akademik düzeyde çok sayıda kitap ve makale yayımlandı.

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Metodolojik Problemleri

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin adında her ne kadar tarih sözcüğü yer alıyor olsa da, bir bilim dalı o, olarak sadece tarihi değil günümüzü de konu edinir. Bugünkü vakıaları araştırmada izlediği metotlar, sosyal bilimlerin diğer modern disiplinlerinin kullandıkları metotlardan (deney, gözlem, anket, görüşme vd.) çok farklı değildir. Bugüne bakan yönüyle Dinler Tarihi'nin, Etnografi'nin, Folklor'un, Antropoloji'nin, Sosyoloji'nin ve Siyaset Bilimleri'nin geliştirmiş olduğu araştırma metot ve teknikleri ile bunları düzenleyen metodoloji, İslâm Mezhepleri Tarihi'nde de uygulanabilmektedir. Tarihi

vakıaların araştırılmasında ise genel tarih metodolojisi, tarih felsefesi ve bunların araştırma metot ve teknikleri İslâm Mezhepleri Tarihi için de geçerli metot ve tekniklerdir.

Diğer bilimlerle olan ortak taraflar yanında, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin kendine özgü bazı özellikleri bulunmaktadır. Metodolojik problemler konusu açıldığında genellikle bu özellikler dile getirilir. Bunların büyük kısmı klâsik kaynaklarla alakalıdır. Kaynaklar üzerinde sıhhatli bir okuma ve anlama faaliyeti yürütmek için söz konusu özellikler ve metodolojik problemler hakkında bilgi sahibi olunmalıdır.

Mezhepleri İsimlendirme ve Sınıflamada Problemler

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin klâsik kaynaklarında karşımıza çıkan mezhep isimlerinin büyük bölümünün problemli olduğunu görmekteyiz. Problemler çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır (Büyükkara, 2005; Büyükkara, 2006):

a) Birçok mezhep ismi yapay olarak üretilmiştir. Bunun başta gelen nedeni 73 fırka esaslı tasnif sisteminden doğan boşlukları doldurma gayretidir. Gruplaşmamış, belki de sadece bir âlim ve etrafındaki birkaç öğrencisini kuşatan bir düşünce kimliği, kaynaklara bir mezhep olarak kaydedilmiş, böylece batıl sayılan fırkaların sayısı olan 72 rakamına ulaşmak amaçlanmıştır.

b) Mezhep isimlerinin bir kısmı muhalifler tarafından aşağılama kastıyla konulmuş isimlerdir. Şiî kelamcı Ebû Ca'fer el-Ahvel'in takipçilerine verilen Şeytâniyye ismi, düztaban (eftah) olduğu bildirilen Abdullah b. Ca'fer Sâdık'ın takipçilerine verilen Eftahiyye ismi, Ğurâbiyye (Kargacılar) ve Zemmiyye gibi isimler bu türden isimlerdir, muhalifler ya da sonraki müelliflerce konulmuşlardır ve birçoğunun kendi zamanlarında bir gerçekliği bulunmamaktadır.

c) Klâsik kaynaklarımız, Mu'tezile, Râfıza gibi bazı mezhep isimlerinin çıkışlarıyla ilgili bir takım hikâyeler nakletmektedirler. Bu meşhur hikâyelerin doğruluğuna ve isim kaynaklığı yaptıklarına dair elimizde sağlam kanıtlar bulunmamaktadır. Bunların karalama ya da dışlama amaçlı olarak sonradan üretildikleri ihtimali göz ardı edilmemelidir.

d) Bazı mezhep isimlerinin, ayet ve hadislerde geçen isim ve kelimelerle irtibatlandırılması da çoğu zaman problemlidir. Eğer ayet ve hadisteki kelime olumlu çağrışım yapıyorsa mezhep ismini iyileştirip meşrulaştırma; olumsuz çağrışım yapıyorsa bu isim üzerinden mezhebi aşağılama gibi gayeler güdülmüş olabilir.

Söz konusu problemler nedeniyle mezhep isimleri kullanılırken dikkatli olunmalıdır. İsmin çağrışımları yanıltıcı olabilir. Bu nedenle mezhebin ya da grubun isminden ziyade mezhebin ileri gelen mensupları ve onların düşünceleri üzerinden bu yapıları tanımak gerekir. Ayrıca mezhep isimlerinin alt gruplarıyla beraber verilmesi metodolojik bakımdan daha doğrudur. Meselâ Nizârîlik ve Müsta'lîlik, İsmailiyye kökenli mezhepler olmakla beraber, itikad ve amel yönleriyle birbirlerinden hayli farklı dinî yapılardır. Dolayısıyla onları hep birlikte İsmailiyye olarak anmak yerine, Müsta'li-İsmailîler ya da Nizâri-İsmailîler şeklinde birleşik adlandırmalar yapmak daha uygun olacaktır.

Bir eserin ilmi ve sistematik sayılmasının şartlarından birisi, eserdeki konuların sistemli biçimde sunulması, gerektiği yerlerde sınıflamaların yapılmasıdır. Mezhep ve dinî grupları konu edinen klâsik kaynaklarımız, bu yapıları çeşitli sistemler kullanarak sınıflandırmışlardır. Fakat söz konusu tasnif girişimleri, isimlendirme yöntemlerinde olduğu gibi beraberinde bazı problemleri getirmiştir. Bunların başında 73 şubeli tasnif sisteminden kaynaklanan problemler gelmektedir.

Herşeyden önce, isimlendirme sorunlarını belirtirken değindiğimiz gibi, tarihi gerçeklikleri olmayan mezhep isimlerinin sayıyı 72'ye tamamlamak için icat edildiğini görmekteyiz. Ana mezhep ve onun alt gruplarının kaç adet oldukları hususunda her bir kaynağın farklı sayılar vermesi, 73 şubeli tasnif sisteminin tamamen subjektif bir zemine oturduğunu göstermektedir. Ayrıca, kendi dönemlerinden sonra çıkacak olan mezheplerin 73'lü sistemi bozacağı gerçeği karşısında müelliflerimiz, tatmin edici izahlar yapmamaktadırlar.

Mezheplerin doğuş nedenleri ekseninde yapılan itikadî, siyasî veya ameli şeklindeki üçlü tasnif ise mezheplerin çıkışlarını tek bir nedene indirgemesinden dolayı sorunludur. Oysa mezhep ve dinî gruplar, içinden çıktıkları toplumun dinî, siyasi, sosyal, iktisadi, kültürel şartlarının hep birlikte etkilemesiyle doğar ve şekil alırlar. Dolayısıyla çıkışlarının, gelişimlerinin ve günümüzdeki durumlarının tek yönlü izahı doğru sonuçlara götürmez.

Tarihi Okumada Problemler

Klâsik Mezhepler Tarihi edebiyâtından tarihi okurken karşılaşabileceğimiz belli başlı metodolojik problemleri maddeler halinde sıralayabiliriz:

a) Mezhepler ve dinî gruplar, en baştan, Meselâ Hz. Peygamber'in zamanından itibaren var olan fikirlerin ve yapıların temsilcileri değillerdir. Mezhepler Tarihi edebiyâtı ve mezheplerin kendi kaynakları ise yer yer bize böyle bir **sahte görüntü** vermektedirler. Tarihi gerçek ise şudur: Bu dünyaya ait sosyal ve psikolojik her türlü şart ve zaruret birbiriyle iç içe ve belli bir süreç içinde bu oluşumları doğurmuş ve onlara şekil vermiştir. O halde yapılması gereken, bir mezhebin inanç ve amellerini, mutlaka mezhebin doğuş ve gelişme dönemlerindeki tarihi, coğrafi, siyasi, hatta iktisadi şartları göz önüne alarak anlamaya çalışmaktır.

b) Sosyal olaylarda tek sebeplilik değil, **çok sebeplilik** ve fonksiyonellik ilkeleri geçerlidir. Bu gerçek göz önüne alınmazsa, dinî veya ideolojik önyargılarımızla tarihi bir olayın aslında birden fazla olan sebeplerini tek sebebe indirgeriz. Meselâ ilk mezheplerin çıkışını Arap-Fars mücadelesi ile açıklarız. Yahut bunu sınıfsal çıkar çatışması olarak görürüz. Bu çeşit yanılgılara düşmemek için okumalarımızda "sosyal olayların karmaşıklığı"nı ve "çok sebeplilik" ilkesini dikkate almalıyız.

c) **Kavramlar tarihseldir**. Her kavram, ait olduğu tarihin şartları içinde anlam kazanır. Şartlar değiştikçe anlamlar değişebilir. Meselâ Hz. Ali döneminde söylenmiş sözlerin, yapılan işlerin o gün nasıl anlaşıldığı, nasıl yorumlandığı "tarihe dönmek" suretiyle bulunursa, sonraki yüzyıllarda o söz veya fiillere yüklenen anlamların doğruluk ve geçerliliği sağlıklı olarak tespit edilebilir.

d) Eş‘arî’ye göre, Mezhepler Tarihi alanında yazan çoğu yazar, karşı olduğu mezheplerin görüşlerini hatalı aktarmakta veya görüşleri özetle nakletmek suretiyle okuyucuyu ister istemez yanıltmaktadır. Muhalifleri hakkında yalan hikâyeler uydurarak onları kötü göstermek isteyen yazarlara bile rastlanmaktadır. Bazen de, muhalif mezhebin en zayıf delilini bulup çıkartarak sanki bu delilin onların tek delili olduğu izlenimi yaratmaktadırlar (Eş‘arî, 1995, I, s. 33). Kaynak eserlerdeki **tarafgirlik-lerin** etkisinde kalmamak ve **çarpıtmalar** karşısında yanılmamak için yapılması gereken, her mezhep ve grubun kendi eserlerine müracaat etmek ve bu eserler ile diğerleri arasında karşılaştırmalar yapmaktır.

e) İslâm tarihindeki mezhep ve grupların birçoğu, kendi görüşlerini savunmak, dinî meşruiyet kazanmak, toplum içindeki statülerini yükseltmek, kendilerine yöneltilen eleştirileri reddetmek gibi çeşitli amaçlarla **gerçekdışı isnat girişimleri**nde bulunmuşlardır. Bu tür sözlü ve yazılı faaliyetlerin izlerine, söz konusu grupların bizzat kendi kaynaklarında ya da onlardan bahseden tarih ve rivayet kitaplarında sıklıkla rastlamaktayız.

Mezhebin kendi kavramlarını Kur’an’a isnat ederek, Kur’anî kavramları mezhebî ve siyasî kavramlarla aynileştirmek; Hz. Peygamber’in ağzından kendi mezhepleri lehine yahut muhalif mezhebin aleyhine hadisler uydurmak; geriye doğru üstad silsileleri icat ederek mezhep ile Hz. Peygamber arasında bir köprü kurmak suretiyle kendi fikir ve amellerine meşruiyet kazandırmak; ailesini Hz. Peygamber’in soyuna bağlayarak siyasî statü elde etmek türünden isnat girişimleri karşısında yanılmamak gerekmektedir.



Bilindiği gibi, çeşitli mezhep ve dinî grupların neredeyse tamamı internet üzerinde faaliyet göstermektedir. Bu faaliyet genel olarak iki amaca yöneliktir. Bunlardan ilki, kendi mensuplarını, inançları ve savundukları görüşler hakkında bilgi sahibi kılmak ve iç iletişimi sağlamaktır. Diğeri ise, mezhebin veya grubun tanıtım ve propagandasını yapmak, kendilerine yönelen eleştirilere cevap vermek şeklinde dışa dönük bir gayeyi hedeflemektedir. Bu nedenlerle mezhep ve grupların web siteleri, Mezhepler Tarihi açısından önemli bir araştırma kaynağı haline gelmiştir.

Fakat internetin bir kaynak olarak kullanımının tamamen sorunsuz olduğu söylenemez. Özellikle siber-dünyaya aşina olmayan araştırmacılar, ciddi hatalara düşme riskiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Web sitelerine genellikle arama motorlarıyla erişilmesi nedeniyle, öncelikle araştırmacıların web sitelerinin kimlikleri hususunda çok dikkatli olmaları gerekmektedir. Aynı mezhebe mensubiyetlerini beyan eden onlarca belki de yüzlerce sitenin içinde -eğer varsa- resmi/otorite bünyenin bulunarak çıkartılmasında büyük zorluklar yaşanabilir. Alt grupların ya da ayrılıkçı oluşumların web siteleri, yanılma riskini artırmaktadır. Aynı mezhebe ait görünen farklı sitelerin çelişkili içerikleri, bilgi kirliliğine neden olmaktadır. Hatta bazen bir grup, muhalif olduğu grubun bizzat ismini kullanarak, o isimle web sitesi açarak ve kendini bu isimle tanıtarak internet üzerinde maksatlı ve yanıltıcı faaliyetler yürütebilmektedir. Araştırmacı, mezheplere ve dinî gruplara ait bilgisiyle ve internet kullanım tecrübesiyle bu türden yanılgılara düşmekten korunabilir.

MEZHEP KAVRAMI

Arapça z-h-b sülasî fiilinden türeyen mezheb kelimesi “izlenen yol, gidilen yer” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise mezhep, dinin anlaşılması ve algılanmasından, dinî farklılaşmadan kaynaklanan grupları ve bunların fikir

ve pratiklerini, diğer bir ifadeyle, farklı fikir ve pratiklerin kurumsallaşmış halini ifade eder. Din bir inanan için üst kimlik kabul edilirse, benzer anlamlar kümesine sahip olmasına rağmen mezhep, o inanan için alt kimliği oluşturur (Sarıkaya, 2009, s. 15).

Din–Mezhep İlişkisi

Her dinin başlangıçta bir ana bünyesi bulunur. Bir peygamber yahut kurucu önder etrafında toplanan ve öncülük yapan çekirdek dindarlar topluluğunun tebliğ ve gayretleriyle ilk halka genişler. Topluluk bir topluma dönüşür. Sonra da bazen peygamber ve önderin sağlığında ama çoğu defa onların ölümünden sonra fikir ve amelde farklılaşmalar başlar, ilk ayrılıklar zuhur eder.

İslâm dininin doğuşu ve gelişiminde de aynı sosyolojik seyir izlenmiştir. İslâm'ın peygamberi olan Hz. Muhammed hayatta iken itikadî, sosyal ve siyasî bir ayrılık baş göstermemiştir. Kur'an'ın inmekte olması, Hz. Peygamber'in müminlerin arasında bulunması, bizzat onları irşat etmesi, dinî ve siyasî problemleri bizzat çözmesi, hayatın her sahasında müminlere önderlik etmesi, ayrılığa yol açacak ihtilafları önlemiştir. Müslümanlar arasındaki ciddi toplumsal ayrılıkların onun vefatından sonra ortaya çıktığı görülmektedir.

Sosyal bölünme, yani tefrika ilk aşamada mezhepleri doğurmaz. İnanç konusunda farklı dinî yorumları, ibadet ve hukuk alanında farklı usulleri veya farklı siyasî görüşleri benimseyen ve genellikle karizmatik vasıfları olan bir âlimin ya da siyasî önderin etrafında kümelenen müminler, ilk merhalede dinî grup veya cemaat denilen oluşumu teşkil ederler. Bu topluluk, ya ayrılma iradesi sergileyerek dinî ana bünyeden kopmak ve bağımsız bir alt cemaat kimliği kurmak ister. Veya ana bünyeye bağlı kalma iradesi sergiler. Fakat bu irade yeterli olmaz ve ana bünye tarafından dışlanır. Her iki durumda da tefrikanın ilk merhalesi gerçekleşmiş olur.

Çoğu zaman tefrika bu boyutta kalır. Daha fazla büyümez. Uzun vadede ana bünyeye dönüşler olur veya başka bir cemaate katılım vuku bulur. Zayıflamanın ardından erime ya da kaybolma ile süreç sonuçlanır.

Bazen de tefrika büyür. Söz konusu ayrılıkçı cemaat **sosyalleşir**, geniş bir kitleye hitap eder hale gelir. Bu arada **kurumsallaşır** ve kendi içinde idari bir **hiyerarşi geliştirir**. Alimler ve önderler tarafından kitaplar telif edilir, dolayısıyla bir **literatür meydana gelir**. Bu süreçte cemaatin farklı inanç ve uygulamaları kökleşerek **doktrinleşir**. Sonuçta cemaat artık mezhebî bir kimliğe kavuşmuş olur. Mezhepler de cemaatler gibi tarih sürecinde kaybolabilirler. Bölünerek başka cemaat ve mezhepleri doğurabilirler. Hatta çıktığı ana bünyeyi reddederek bağımsız bir din haline bile gelebilirler (Büyükkara, 2005, s. 489).

Din ile mezhep arasındaki sosyolojik bağlantıyı bu şekilde özetledikten sonra İslâmiyet ve İslâm mezhepleri konusuna dönebiliriz. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi mezhepler beşeri oluşumlardır. İlahi kaynaklı vahyin ve nebevi öğretilerin yorumlanış farklılıklarıdır. Dolayısıyla dinin yerine geçemezler. Mezheplerin kendilerini din ile özdeşleştirmeleri yanıltıcıdır. Belki bir zenginlik sayılabilecek mezhepler, böyle bir iddiada bulunmak suretiyle fitne ve çatışma odaklarına dönüşürler. Zira bir mezhebin kendisini hak dinin yegane temsilcisi olarak görmesi demek, diğerlerini

dışlaması, dalaletle suçlaması anlamına gelir. Bu durumda ümmetin birlik ve beraberliği kaybolur. Sosyal barış zedelenir. Dindarlar zarar görür. Dinin safiyeti bozulur. Allah Kur'an'da şu ikazları yapmaktadır: "*Topluca Allah'ın ipine sımsıkı sarılın ve parçalanmayın!*" (Âl-i İmrân: 3/103); *"(Ey Muhammed!) Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlarla senin bir ilgin yoktur. Onların işi Allah'a kalmıştır*" (el-En'âm: 6/159).

Yukarıdaki ayette geçen "dini parça parça etmek" (*ferrekû dînehum*), dinin itikadî özünü bozmak anlamına gelir. Bunu yapanlar aynı zamanda ümmet içerisinde sosyal bir parçalanmaya da yol açmış olmaktadırlar. İşte **tefrika**, hem dinin özündeki hem de toplumun bütünlüğündeki bozulmayı ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle, çoğu kez yakın manalarda kullanılan ve bazen tefrika ile karıştırılan **ihtilaf** kavramından ayrılır. İhtilaf, dinin temel esaslarını kabul etmekle beraber bu esasların mahiyeti üzerinde alternatif düşünceler üretmek şeklinde anlaşılabilir. Müslümanlar arasında ihtilafa yol açan bir mesele, onlar arasında karşılıklı nefret ve ayrılık vesilesi olmuyorsa, yani tefrikaya yol açmıyorsa, bu çeşit ihtilaflar hoş görülebilir, hatta İslâmiyet içerisinde bir zenginlik sayılabilir.

SIRA SİZDE 3 

Abdestin alınışı konusunda veya namazın rükunları hususunda örneğin Hanefî mezhebi ile Caferî mezhebi arasındaki farklılıklar ihtilaf mı yoksa tefrika mı olarak değerlendirilmelidir?

Yetmiş Üç Fırka Rivayeti ve Yetmiş İki Millet Söylemi

"Yetmiş üç fırka hadisi" diye meşhur olan rivayette Hz. Peygamber, geçmişte Yahudi ve Hıristiyanların yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldığını, kendi ümmetinin ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan birinin cennete, diğerlerinin ise cehenneme gideceğini haber vermektedir. Cennetlik grubu *fırka-i nâciye*, yani 'kurtuluşa eren grup' olarak vasıflayan Hz. Peygamber, bu topluluk için "benim ve ashâbımın yolu üzerine olanlardır" demekte, rivayetin başka bir varyantında, bu grubun çoğunluğu ve bütünlüğü (*cemâat*) temsil ettiğini belirtmektedir.

Bu hadisin sahih olup olmadığı hakkında hadis ve kelam âlimlerince birçok değerlendirme yapılmıştır. Yetmiş üç sayısını hakikat olarak anlayan ve mezhep sayılarını bu rakamla sabitlemeye çalışan yazarlar yanında, bu sayının kesretten kinaye olduğunu, yani çokluğu bildirdiğini belirten yazarlar da bulunmaktadır. Hadis hakkındaki değişik tespit ve değerlendirmeler bir tarafa, İslâm tarihi bize gerçekten de İslâm ümmeti içerisinde çok sayıda fırkalaşmanın ortaya çıktığını göstermektedir. Bu çıkışlar günümüzde de sürmektedir. Gelecekte de sürmesi beklenmektedir. Zira İslâmiyet düşünce serbestiyeti sağlayan bir dindir. Böyle bir hürriyetin altında fikrî ve siyasî ayrılıkların baş göstermesi tabiidir.

Konumuz olan rivayet aslında tarihi realiteyi göstermesi açısından gerçekçidir. Fakat içeriği itibarıyla istismara müsaittir. Bu yüzden hemen hemen her mezhep kendisinin 'kurtulan fırka' olduğunu ileri sürmüş, diğerlerini ise dalalet/sapkınlık ile itham etmiş, onları cehennemlik olmaya layık görmüştür. Edebiyâtı konu eden bölümümüzde belirttiğimiz gibi, Bağdâdî, Malatî gibi birçok Mezhepler Tarihi müellifi Ehl-i Sünnet'i 'kurtulan fırka' olarak ilan etmektedir. Buna mukabil, Meselâ Mekhûl en-Nesefî'ye göre Mürcie mezhebi, Kalhatî'ye göre İbâziyye mezhebi, Kâdı Abdülcebbâr'a göre ise Mu'tezile mezhebi 'kurtulan fırka'dır (Kutlu, 2008, s. 91-2; Aydınlı, 2008, s. 23).

Bu bağlamda aynı rivayetin geri planda kalmış fakat hayli dikkat çekici diğer bir varyantı önem kazanmaktadır. Muhammed el-Makdisî'nin (v. 380/990) Ahsenü't-Tekâsim adlı eserinde zikrettiği ve isnad açısından daha sağlam olduğunu söylediği "*Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan yetmiş ikisi cennette, bir tanesi de cehennemdedir*" rivayeti, kucaklayıcı ve tefrikaya yol açan söylemi giderici bir içeriğe sahiptir.



Konumuz olan rivayet ile ilgili ayrıntılı bilgi için Mevlüt Özler'in *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* adlı kitabını okuyunuz.

İslâm tasavvuf düşüncesinde Necmeddîn-i Kübrâ (v. 618/1221) tarafından dillendirilen, "Allah'a ulaşan yollar, yaratıkların nefesleri sayısıncadır" söylemi, Orta Asya, Anadolu ve Balkanlar'ı kuşatan coğrafyanın dinî anlayışının şekillenmesinde büyük tesir bırakmıştır. Mevlâna Celâleddîn Rûmî'nin (v. 672/1273), "Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız şeriatta sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır" sözü aynı anlayışı ifade etmektedir. Hacı Bektâş Velî, Yunus Emre gibi şahsiyetler de dinî yaşantılarında, irşat ve tebliğ faaliyetlerinde **yetmiş iki millet** kavramını öncelemişler, bu kavramı dışlamacı yönü ile değil kuşatıcı özelliğiyle kullanmaya özen göstermişlerdir (Aydınlı, 2008, s. 157–159).

Hak Mezhep Anlayışı ile İlgili Kavramlar

Yetmiş üç fırka hadisinin muhtevası hak mezhep anlayışını ister istemez ortaya çıkarmaktadır. Hakikati, yegâne doğru gerçekliği ifade eden hakkın karşısında, geçersizliği, temelsizliği, asılsızlığı ifade eden bâtıl yer almaktadır. Genellikle mezhepler kendilerinin **ehl-i hak**, kendilerinden olmayanların ise **ehl-i bâtıl** olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Mezhepler Tarihi edebiyâtında benzer bir vasıflama, **ehl-i istikâmet–ehl-i dalâlet** karşıtlığında görülmektedir. İstikâmet doğru yolu; dalâlet ise doğru yoldan sapmayı, sapkınlığı anlatmaktadır. Doğru yol anlamınaki *sırât-ı müstakîm*, Kur'an kaynaklı önemli bir kavramdır. Fâtiha suresinde de geçen bu kavram, En'am suresinde (6/153) şöyle geçmektedir: "*İşte bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna izleyin, başka yolları izlemeyin. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır (teferreka biküm). İşte sakınmanız için Allah size böyle tavsiye ediyor*". Bu ayet aynı zamanda istikamet yolunun tek, saptırıcı yolların ise birden çok olduğuna işaret etmektedir.

Dalâlet kavramı bid'at kavramıyla yakından alakalıdır. Bir hadiste Hz. Peygamber, "*Sonradan uydurulan şeylerden sakının. Çünkü sonradan uydurulan her şey bid'attır. Her bid'at ise dalalettir*" demektedir. Hadiste işaret edilen bu ilişki nedeniyle bid'at kavramı Mezhepler Tarihi açısından önemli bir kavram haline gelmiştir. Bid'at sözlükte "önceden olmadığı halde sonradan icat edilen şey" anlamına gelir. İtikat söz konusu olduğunda bid'at, kader, ahiret gibi inanç konularına dair Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mevcut olmayan, sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, iddialar, yorumlar, açıklama usulleri, tartışma metotları için kullanılmıştır. Görüldüğü gibi bid'at aslında "Resûlullâh ve ashâbının yolu" olan 'sünnet'in karşıtı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle kendilerine **ehl-i sünnet** adını veren geniş Müslüman topluluklar, itikadî konularda kendi görüşlerini kabul etmeyen mezhep ve dinî gruplara "bid'atçılar' anlamında **ehl-i bid'at**, ashâbü'l-bida' ya da mübtedia adlarını uygun görmüşlerdir.

Ehl-i Hevâ ya da Ashâbü'l-Ehvâ adlandırması ise, sünnetin istikametinde gitmek yerine nefislerinin arzu ve isteklerini, yani hevâ ve heveslerini izleyen, böylece ilahi ve nebevi kaynaklardan uzaklaşarak beşeri fikir ve düşüncelere tabi olan, bid'atlara sarılan gruplar için kullanılmıştır. Diğer bir olumsuz kavram olan **ehl-i furkat**, mezhep ve grupların ayrılıkçı özelliklerini, fırkalaşma eğilimlerini öne çıkartmaktadır. Ehl-i Sünnet ifadesine eklenen cemaat kelimesi ve genel olarak **ehl-i cemaat** kavramı ise ayrılıkçılığı ve fırkalaşmayı değil, bütünleşmeyi, cemaat halinde birlik ve bereberlik içinde olmayı anlatmak istemektedir.

Bid'atçı, furkat ehli, ayrılıkçı, dalalet yollarında dolaşan, istikametten sapan, hevâ ve heveslerine tabi olan kesimler, genellikle İslâm dairesinden çıkartılmazlar. Başta Ehl-i Sünnet olmak üzere İslâm mezheplerinin birçoğu söz konusu toleranslı eğilimi benimsemiştir. Kendilerinden olmayan kesimler, onları cehenneme sürükleyecek hata ve günahlarına rağmen ümmet içerisinde değerlendirilirler. Allah'a, kitabına, peygamberine ve ahirete imanları, kıbleye dönerek namaz kılmanın farziyetine inanmaları, bu kesimleri **ehl-i kıble** yapmaktadır. "Ehl-i kıble'nin küfür ile suçlanmaması gerektiği" hükmü, önemli bir dinî kaide olarak kabul görmüştür.



İslâm dininin dışlamacı olmayan kuşatıcı özelliği hakkında önemli bir klâsik olarak İmam Gazâlî'nin *Faysalü't-Tefrika* adlı eserine (*İslâm'da Müsamaha*, Türkçe trc. Süleyman Uludağ) başvurunuz.

Özet

İslâm Mezhepleri Tarihi'ni, konuları ve amaçları bakımından, ayrıca diğer din bilimleriyle ilişkisi açısından tanıyabilmek.

İslâm Mezhepleri Tarihi, klâsik dönemlerden itibaren özel bir uzmanlık alanı olarak dikkat çekmektedir.. Modern zamanda ise konuları, amaçları ve kendine özgü metodolojisiyle bağımsız bir bilimsel disiplin haline gelmiştir. Diğer din bilimleriyle olan değişik düzeydeki ilişkileri, bu disiplinin sınırlarını ve farklılıklarını görünür kılmaktadır.

Bilim dalının temel kaynaklarının özelliklerini ve kaynaklardan istifade metotlarını açıklayabilmek.

Mezheplerin birçoğu kendilerini ve başka mezhepleri tanıtan eserler vucuda getirmişlerdir. İlk yazarlar daha çok Mu'tezile kelamcılarıydı. Hicri dördüncü asırdan itibaren ise Sünnî yazarlar bu alana ilgi göstermiştir. Mezheplerin sunumunda kullanılan değişik tasnif sistemleri içerisinde 'yetmiş üç fırka hadisi' eksenli sistem daha fazla revaç görmüştür. Bu sistem, henüz mezhepleşmemiş oluşumları mezhep olarak göstermesi nedeniyle yanıltıcıdır.

Bilim dalının metodolojik sorunlarının farkında olarak bunların nasıl çözüleceği üzerinde fikir yürütebilmek.

Mezhepler Tarihi'nin klâsik edebiyâtının muhtevası genel olarak subjektif ve normatif karakterdedir. Bu olumsuzluğu aşmak için dikkatli ve karşılaştırmalı okumalar yapılmalıdır. Mezhebe mensup kişilerin görüşleri üzerinden mezhebi tanımaya çalışmalı, mezhebin doğuş ve gelişimine tanıklık eden mekân ve tarihi şartlar mutlaka göz önünde tutulmalıdır.

Din-mezhep ilişkisi hakkında ve mezhepler ile alakalı temel kavramlar hususunda değerlendirmeler yapabilmek.

Dini kimlik üst, mezhebî kimlik ise alt bir kimliktir. Mezhepler beşeri oluşumlardır. Dolayısıyla dinin yerine geçemezler. Mezheplerin kendilerini din ile özdeşleştirmeleri yanıltıcıdır. İhtilaf ettikleri konular nedeniyle belki bir zenginlik unsuru olan mezhepler, mutlaklık iddiasında bulunarak tefrika odaklarına dönüşebilirler.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi İslâm Mezhepleri Tarihi'nin alanı ile ilgili bir konu **değildir**?

a. Mezheplerin oluşum süreçleri

b. Mezheplerin inançlarının doğru olup olmadığı

c. Mezhep mensuplarının yaşadıkları coğrafyalar

d. Mezhep âlimlerinin yazmış oldukları eserler

e. Mezheplerle ilgili yapılan araştırmalar

2. İslâm Mezhepleri hakkında yazan **ilk** müelliflerin Mu'tezile âlimleri olması, aşağıdaki nedenlerden hangisi ile açıklanabilir?

a. Mu'tezile'nin dönemin en büyük mezhebi olması

b. Bulundukları Irak bölgesinin yazım faaliyetlerine uygun olması

c. Abbasi Devleti'yle olan iyi ilişkileri

d. Kelam metodunu kullanarak zararlı gördükleri inançlarla mücadele etmeleri

e. Diğer mezheplerle sıcak çatışmalar yaşamaları

3. Aşağıdakilerden hangisi mezhebî düşünce ve oluşumları anlatan terimlerden biri **değildir?**

a. Cemiyet

b. Fırka

c. Nıhle

d. Makâlât

e. Milel

4. Aşağıdakilerden hangisi Mezhepler Tarihi Edebiyâtındaki yanlı ve maksatlı içerik karşısında yanılgıya düşmemek için alınan önlemlerden biri **değildir?**

a. Mezhep mensubu olan âlimlerin görüşlerine başvurmak.

b. Mezheplerin gelişimindeki tarihi ve siyasî şartları araştırmak.

c. Her mezhebin kendi eserlerine bakmak.

d. Mezhep isimlerinin karalama amaçlı konulabileceğini hesaba katmak.

e. Mezhepler Tarihi eserleri yerine tefsir ve hadis kitaplarına başvurmak.

5. Hak mezhep anlayışı ile ilgili aşağıdaki kavramlardan hangisi anlam içeriği bakımından diğerlerinden farklıdır?

a. Ashâbü'l-ehvâ

b. Ehl-i furkat

c. Ehl-i istikâmet

d. Ashâbü'l-bida'

e. Ehl-i dalâlet

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. b Yanıtınız doğru değilse, "İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Konuları" konusunu yeniden okuyunuz.

2. d Yanıtınız doğru değilse, "Edebiyâtın Oluşum Dönemi" konusunu yeniden okuyunuz.

3. a Yanıtınız doğru değilse, "Önemli Terim ve Kavramlar" konusunu yeniden okuyunuz.

4. e Yanıtınız doğru değilse, "İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Metodolojik Problemleri" konusunu yeniden okuyunuz.

5. c Yanıtınız doğru değilse, "Hak Mezhep Anlayışı ile İlgili Kavramlar" konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bireysel karakter farklılıkları ve insanın psikolojik eğilimleri, mensubu olduğu mezhebin ya da cemaatin fikir ve ritüellerinin oluşum ve gelişiminde etkili olur. Meselâ mezhep ve gruplarda rastlanan saldırgan karakterli 'kendini kurban ya da feda etme' eylemlerini açıklamak için Din Psikolojisi'nin yardımı gerekir.

Sıra Sizde 2

Mezhepler Tarihi edebiyâtının gelişim döneminde, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere büyük mezhepler oluşumlarını tamamlamışlardır. Bu mezheplerin âlimleri, yazdıkları Mezhepler Tarihi eserlerinde 'yetmiş üç fırka' rivayetini tasniflerinde esas alarak, kendi mezheplerini merkeze ve hak konumuna yerleştirmişlerdir. Böylece mezhebî bir bütünlük ve özgüven sağlamayı amaçlamışlardır.

Sıra Sizde 3

İhtilaf, dinin temel esaslarını kabul etmekle beraber bu esasların mahiyeti üzerinde alternatif düşünceler üretmek şeklinde anlaşılabilir. Abdest ve namazın mahiyeti konusundaki ayrılıklar İslâm'ın temel esaslarıyla ilgili olmadığından, bu farklılaşma tefrika değil ihtilaf sayılmalı ve hoşgörüyle karşılanmalıdır.

Yararlanılan Kaynaklar

Aydınlı, Osman. (2008). **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı**, Ankara.

Büyükkara, M. A., (2005). **"Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler",** İslami İlimlerde Metodoloji (Usül) Meselesi, İstanbul, c.1, s.441-491.

Büyükkara, M. A., (2006)**. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", İslâmi Araştırmalar**, 19/2, s. 257–271.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali. (1995). **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, nşr. M. Abdülhamid, Beyrut.

Kutlu, S. (2008), **Mezhepler Tarihine Giriş**, İstanbul.

Sarıkaya, M. S., (2009). **İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler**, İstanbul.

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini açıklayabilecek,
- Mezheplerin ortaya çıkışında insan tabiatından kaynaklanan psiko-sosyal faktörleri değerlendirebilecek,
- Farklı din, kültür ve medeniyetlerle olan etkileşimlerin mezheplerin doğuşuna nasıl etkide bulunduğunu ayırt edebilecek,
- Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan sosyo-politik gelişmelerin mezheplerin doğuşuna etkisini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Mezheplerin Doğuşu
- İnsan Tabiatı
- Kültürlerle Etkileşim
- Halîfe Seçimleri
- İç Savaşlar

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Bu kitabın I. Ünitesini dikkatli şekilde okuyunuz ve mezhebin ne anlama geldiğini öğreniniz.
- Hasan Onat'ın "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü" başlıklı makalesini okuyunuz.

Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri

GİRİŞ

İslâm dini, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde Hz. Muhammed'e gelen vahiyle şekillenmiş ve tamamlanmış bir dindir. O hayattayken İslâm toplumunun karşılaştığı pek çok problem, vahiylerle açıklığa kavuşturuluyor ve ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar bu sayede bertaraf ediliyordu.

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte durum değişti; Müslümanlar siyasi, sosyal, ekonomik temelli pek çok problemle yüz yüze geldi. Her ne kadar din tamamlanmış olsa da, bu problemlerin çözümü noktasında farklı yaklaşımlar ve tutumlar ortaya çıktı.

İslâm toplumunun sınırları genişledikçe Müslümanlar yeni muhataplarla karşılaştı. Bu durum, Müslümanların karşılaştıkları problemlerin hem artmasına hem de içerik itibariyle farklılaşmasına yol açtı. Bu problemlere karşı gösterilen tepkiler farklı şekillerde gelişti; dinle ilgili konuların anlaşılmasında ve yorumlanmasında farklı yaklaşım tarzlarının ve tutumların doğmasına yol açtı. İşte bu yaklaşım tarzlarının belirli bir insan topluluğu tarafından benimsenmesi ve zamanla kurumsallaşması sonucunda mezhepler ortaya çıktı.

Mezhepler, din alanındaki farklılaşmaların birer ürünü olup içinde geliştikleri ortamın izlerini bünyelerinde taşımaktadırlar. Bu durum, mezheplerin oluşumunda psiko-sosyal, politik ve ekonomik pek çok unsurun etkili olduğu anlamına gelmektedir. Bu unsurlar, "belirli şahıslar veya fikirler etrafında odaklaşmalara yol açmış, böylece de din anlayışı konusunda yer yer farklılaşmalar meydana gelmiştir. Farklılaşmaların zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkileyen, geleneksel bir hüviyete bürünmesi, kurumlaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza mezhep olgusunu çıkarmaktadır" (Onat, 2009). Bu husus, mezheplerin birer beşeri oluşum olarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Mezhepler, dinin farklı anlaşılma biçimleri olup, dinle özdeşleştirilmeleri doğru değildir.

Bir mezhebin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için onu üreten ve ortaya çıkmasına yol açan sürecin doğru okunması gerekmektedir. Bu süreç tek boyutlu ve doğrusal bir çizgide anlaşılamayacak kadar geniş bir zeminde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir mezhebin ortaya çıkışını, tek bir insana veya olaya ya da tek bir sebebe indirgemek doğru bir yaklaşım değildir.

Bütüncül bir yaklaşım tarzının oluşabilmesi için bu noktada etkili olan pek çok unsurun bilinmesi ve anlaşılması bir gerekliliktir.

Mezheplerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan ve gelişim süreçlerine doğrudan tesir eden pek çok husus bulunmaktadır. Bu, kendiliğinden ve birden gerçekleşen bir olgu değildir; aksine bu sürece eşlik eden psiko-sosyal, dinî, kültürel ve siyasi pek çok unsur bulunmaktadır. Bu ünitede bu unsurlar psiko-sosyal ve sosyo-politik çerçevede iki başlık altında ele alınacaktır.

PSİKO-SOSYAL FAKTÖRLER

Psiko-sosyal faktörler temelde insanla ve insanın algılama biçimiyle ilişkili olan hususlardır. Mezhepler söz konusu olduğunda bu husus fazlasıyla önem taşımaktadır. Zira mezhepler, dinin insanlar tarafından anlaşılma biçimleri olup vahiy ve sünnetin yorumlanması ile gelişmişlerdir. İnsan faktörü devre dışı bırakıldığında mezheplerle ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek son derece güçtür.

İnsan tek başına bir varlık değildir; aksine toplumla ilişkisi çerçevesinde kendisini inşa eden sosyal bir varlıktır. Bu durum onun algılama biçimine de doğrudan yansır. İçinde bulunduğu toplumsal gerçeklik, hakikat algısının şekillenmesinde birincil derecede işlev görür.

Mezhepler açısından bakıldığında bu durum son derece anlamlıdır. Zira mezhepler, her ne kadar belirli bir insanın ve kurucunun görüşleri etrafında şekillense de, bir topluluk tarafından sahiplenildiği ölçüde var olabilmektedirler. Mezhepler bu sayede hayat bulur ve tarihsel gerçekliğe kavuşur. Taraftarı olmadığı takdirde ise tarih sahnesinden silinir. Dolayısıyla mezheplerin oluşum ve gelişim süreçlerinde insan hem bireysel hem de toplumsal olarak aktif rol üstlenmektedir.

Psiko-sosyal faktörlerle kastedilen tam da budur. Mezhepler, bireysel ve toplumsal bir kişilik olarak insanın, dini anlama ve yorumlama biçimlerinin zamanla kurumsallaşması üzerine kuruludur. Bu çerçevede, insanın tabiatı, onun Kur'an naslarını algılama ve yorumlama şekli, yine insan ürünü olan başka kültür ve medeniyetlerin etkisi ele alınacak ve söz konusu faktörlerin mezheplerin doğuşu ile ilgisi ortaya konulacaktır.

İnsanın Tabiatı

İslâm mezheplerinin oluşumunda etkili olan unsurların başında insanın tabiatından kaynaklanan farklılıklar gelmektedir. Her insan, düşünme ve yaşama biçimi olarak bir diğerinden farklıdır. İkiz çocukların karakterlerinin bile birbirlerinden farklı olması, insan tabiatının farklılığını ve değişkenliğini yeterince ortaya koymaktadır. İnsanın yapısının diğer insanlardan farklı ve kendine özgü olması, kendisi ve kendisi dışındaki dünyayla ilgili algılama biçimlerini doğrudan etkilemektedir. Din söz konusu olduğunda bu değişkenlik daha da belirgin hale gelmektedir.

İnsanın inanç ve tutumlarının oluşumunda o insanın doğuştan sahip olduğu bireysel özelliklerin yanı sıra içinde yetiştiği kültürün ve sosyal ortamın da rolü büyüktür. Zira insan, toplumsal bir varlıktır ve içinde

bulunduğu ortam sayesinde kendi kişilik algısını oluşturur. İnsanın yetişme tarzına eşlik eden unsurlar, onun dini anlama sürecini de doğrudan etkilemektedir.

İnsanın yetiştiği ortam, yaşadığı zaman dilimi, karşılaştığı psiko-sosyal problemler, muhatap olduğu insanlar din anlayışının şekillenmesinde kilit rolü üstlenmektedir. Bu durum, tek bir konuda bile birbirinden farklı çok sayıda görüş ayrılıklarının, farklı yorum biçimleri ve tutumlarının oluşmasına yol açabilmektedir. Bu farklılaşmalar mezheplerin oluşumuna ve gelişimine yön veren en temel hususlar arasında yer almaktadır.

İslâm'ın yayıldığı ortama bakıldığında, insanın psiko-sosyal eğilimleri ile, yaşanan hızlı kültür değişmelerinin, yeni dinin kabulünde ve anlaşılma biçiminde son derece etkili oldukları görülmektedir. Medine'de farklı din mensuplarıyla bile birlikte yaşama tecrübesine sahip Müslümanların İslâm dinini anlama biçimleriyle, çölden gelen bedevilerinki aynı olmamıştır. Bedevilerin çöl ortamının ürünü olan sert kişilik ve mizaçları, yeni dini algılama biçimlerine doğrudan tesir etmiş ve Hariciliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu yüzden İslâm mezheplerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için insanın psikolojik eğilimleri ile zaman içerisinde maruz kaldıkları sosyal değişim ve dönüşümlerin bilinmesi son derece önemlidir.



Hariciler'in sert mizaçları din anlayışlarına ne şekilde yansımıştır? Hariciler'in hangi itikadi görüşlerinde bu mizaçlarının etkisi görülmektedir?

Nassların Tabiatı

Mezheplerin doğuşuna yol açan farklılaşmalar zaman zaman nassların yorumu konusundaki görüş ayrılıklarından beslenmiştir. Nasslardan kast edilen Kur'an ayetleri ve hadislerdir. Nassların mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişim süreçleri açısından çok yönlü etkileri olmuştur. Nasslar kimi zaman görüş ayrılıklarının doğrudan sebebi olurken, kimi zaman da nasslardan bağımsız olarak oluşan yaklaşım tarzlarının temellendirilmesinde kullanılmışlardır.

Kur'an'ın insan aklına tanıdığı geniş hareket alanının, bunda etkili olduğu kuşkusuzdur. Pek çok ayette insan düşünmeye ve aklını kullanmaya davet edilmekte, körü körüne bir inanma şekli şiddetle eleştirilmektedir. Kendisine yaklaşılması için Kuran'ın hiçbir ön şart getirmemiş olması, her insan veya topluluğun psiko-sosyal eğilimleri doğrultusunda Kuran'a yaklaşmalarını beraberinde getirmiştir. Aslında bu farklılaşmaya bizzat Kuran'ın kendisi imkân tanımaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de bütün insanlar tarafından aynı şekilde anlaşılabilecek muhkem ayetlerin yanı sıra farklı şekillerde anlaşılabilecek ayetler de bulunmaktadır.

Müteşabihât olarak adlandırılan ve ne anlama geldiği hususunda doğrudan değerlendirmede bulunmanın mümkün olmadığı ayetler pek çok farklı yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. "Allah'ın eli", "Allah'ın yüzü", "Allah'ın arşa istiva etmesi" gibi anlamı kapalı ifadeler farklı değerlendirmelere konu olmuş ve bu çerçevede farklı mezhebi tutumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Mücessime ve Müşebbihe olarak adlandırılan mezhepler, bu ayetleri zahiri anlamları doğrultusunda yorumlamış ve Allah'a insanlardakine benzer tarzda uzuvlar nispet etmişlerdir.

Nassların kendisinden kaynaklanmayan kimi görüş ayrılıkları da zaman zaman yine nasslardan delil getirilerek doğrulanmaya çalışılmıştır. Zira Kur'an ve Sünnet İslâm dininin en temel iki kaynağıdır. Bir yaklaşım tarzının doğru olup olmadığının en temel göstergesi, bu yaklaşımın bu iki kaynakta herhangi bir dayanağının bulunup bulunmadığıdır. Bu yüzden Müslümanlar, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sahip oldukları bakış açılarının doğruluğunu Kuran veya hadislerden buldukları delillerle desteklemeye ve meşru göstermeye çalışmışlardır.

Bunun en tipik yansımalarını Haricîlik'te ve Şiîlik'te görebilmek mümkündür. Hariciler Hz. Ali'yi kötülemek için ayetlerden deliller getirmeye çalışırken, Şiiler de yine onu ve diğer imamların üstünlüğünü ortaya koymak için Kur'an ayetlerine müracaat etmişlerdir. Klasik İslâm mezheplerinin yanı sıra son dönemde ortaya çıkan, Ahmedîlik, Bâbîlik, Bahâilik gibi yeni mezhep ve dinlerin bile yaklaşımlarını Kur'an'a atıfta bulunarak doğrulamaya çalışmaları, nassların mezheplerin ortaya çıkışındaki rolünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Farklı Din, Kültür ve Medeniyetlerle Olan Etkileşimler

İslâm dini, Arap Yarımadası'nda doğdu. Arap Yarımadası, Asya, Afrika ve Avrupa'nın kesiştiği önemli bir kavşak noktasıdır. Doğu'da Basra ve Umman körfezlerine, güneyde Hint Okyanusu'na ve batıda Kızıldeniz'e kıyısı olup, üç tarafı denizlerle çevrilidir. İklim koşullarının elverişsiz olması bölgede tek ve hâkim bir uygarlığın oluşmasına engel teşkil etmiştir.

Buna karşın Arap Yarımadası'nın Uzak Doğu, Afrika ve Akdeniz ülkeleri arasındaki ticaret yolu üzerinde köprü görevi görmesi, bölgeyi çok sayıda kültür ve medeniyetin etkisine açık hale getirmiştir. İslâm'ın doğuşu sırasında bölge, kültür ve medeniyet bakımından güçlü devletlerle çevrelenmişti. Kuzeyinde Bizans İmparatorluğu, Doğu'da Sasani Devleti, Güney'de Yemen ve Habeşistan Krallıkları bulunmaktaydı. Kâbe önemli bir dinî figür olmasının yanı sıra aynı zamanda Mekke'yi bir ticaret ve kültür değişim merkezi haline getiren bir buluşma noktasıydı.

Bölgede dini açıdan Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Putperestlik hâkim inanma biçimleriydi. İslâm, Mekke ve Medine sınırlarını aşıp geniş kitlelere ulaştıkça, farklı dinlere ve kültürlere mensup kişileri de kendi bünyesinde eritti. Yeni Müslüman olan kimseler, eski düşünme ve inanma biçimlerini terk etmelerine karşın, eski kültürel dokularını ve yaşam şekillerini belirli ölçüde muhafaza ettiler. Bu durum, İslâm bünyesinde farklı algı ve düşünme biçimlerinin oluşmasına yol açtı. Bu farklılaşmalar da zamanla mezheplerin ortaya çıkışını hazırladı. İslâm sınırları coğrafi olarak genişledikçe yeni Müslüman olanlar aracılığıyla yeni kültür ve medeniyetler de İslâm içerisinde kendine yer bulmaya başladı. Örneğin Sasani kültüründeki yarı ilahî, yarı insanî kral anlayışı, İslâm düşüncesinde bazı Şiî oluşumların zeminini oluşturdu.

İslâm, özünde şehir yaşamını merkeze alan bir dindir. Medine döneminde inen ayetlerin içeriklerine bakıldığında yeni dinin mesajının toplumsal alan üzerinde şekillendiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Hz. Peygamber döneminden itibaren Mekke ve Medine, yeni dinin merkezi olmaları dolayısıyla bir cazibe merkezine dönüştü ve çok fazla göç almaya başladı. Bu durum, söz konusu şehirlerin nüfusunun kısa sürede artmasına ve demografik yapılarının yeniden şekillenmesine yol açtı.

Ancak yeni durum, yeni problemlere de kapı araladı: Kabile kültü içerisinde yaşamaya alışık pek çok bedevi için şehir yaşamı ekonomik, siyasi ve kültürel açılardan sorunlarla doluydu. Hayatın kesin ve katı çizgilerle belirlendiği bir yaşama biçimine ve kültürüne sahip olan yeni sakinler için bu durum zaman zaman oldukça bunaltıcı olabiliyordu. Bu bir anlamda hızlı ve baş döndürücü bir kültür değişimiydi ve yeni duruma intibak sorununu beraberinde taşıyordu. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan siyasi ve itikadi ilk mezhep olan Hariciler, yeni duruma intibak edememenin en somut örneğini oluşturdular.

Emevîler ve Abbasîler zamanında İslâm coğrafyasının sınırları daha da genişledi. Bu durum, Müslümanların muhatap olduğu kültür ve medeniyetlerin çoğalmasına yol açtığı gibi, birebir etkileşimlere de sebebiyet verdi. Bunun sonucu olarak fethedilen topraklardaki insanların, önemli bir kısmı Müslüman oldu ve Kufe gibi yeni kurulan şehirlerde toplumun çeşitli katmanlarında farklı roller üstlenerek yaşamaya başladı. Ortak paydaları İslâm olmasına karşın, farklı kültürel aidiyetlere sahiptiler. Bu da çoğulcu ve katılımcı bir yaşama biçimini gerektiriyordu. Nitekim çoğulcu yaşama biçiminin en önemli temsilcilerinden olan Mürcie'nin bu türden şehirlerde taban bulması tesadüf değildir.

Müslümanların semavi dinin diğer temsilcileri olan Yahudiler ve Hristiyanlar'la etkileşimi genelde İslâm düşüncesine özelde de İslâm mezheplerinin ortaya çıkışına belirli ölçüde tesir etti. Her şeyden önce İslâm dininin, son din olması dolayısıyla diğerlerine karşı üstün olduğu Müslümanlarca temellendirilmeye çalışıldı. Özellikle Allah'ın sıfatları, kader, husun-kubuh gibi konularda Yahudi veya Hıristiyan din adamlarıyla tartışmalara girdiler. Bu çaba hem Kelam ilminin gelişimine hem de Mutezile'nin ortaya çıkışına doğrudan etkide bulundu.

Başta Yunan medeniyeti olmak üzere çeşitli felsefi gelenekler de İslâm düşüncesine ve mezheplerin doğuşuna etkide bulundu. Emevîler döneminde başlayan ve Abbasîler döneminde artarak devam eden tercüme faaliyetleri ile söz konusu medeniyetlere ait felsefi birikim İslâm dünyasına aktarıldı. Bu durum, alemin yaratılması, Allah'ın sıfatları gibi konulardaki mevcut tartışmalara etkide bulunduğu gibi yeni konuların da İslâm düşüncesine taşınmasını beraberinde getirdi. Mutezile bu tartışmaların en fazla içinde olan mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mutezilî âlimler, felsefecilerin tanrı tasavvuruna ve yaratma ile ilgili yaklaşımlarına karşı çıkan tutumlarıyla İslâm kelamının şekillenme sürecine doğrudan katkıda bulundular. Öte yandan Yunan ve Mısır medeniyetlerine ait felsefi birikim Şiî mezhepler içerisinde değerlendirilen İsmailîliğin görüşlerinin şekillenmesine doğrudan tesir etti. Özellikle Neo-Platonist ve Gnostik düşünme biçimi ve fikirler İsmailîlik aracılığıyla İslâm düşüncesine taşındı.



Yabancı kültürlerden yapılan tercüme faaliyetleri kapsamında ne tür eserlerin çevirisi yapıldı? Tercüme faaliyetlerine yön veren temel faktörler nelerdi?

SOSYO-POLİTİK FAKTÖRLER

İslâm, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde Hz. Muhammed'e inen vahiyler çerçevesinde toplumsal ve tarihsel olaylarla irtibatlı olarak tesis edilmiş bir dindir. Vahyin temel amacı, insanın yaratıcı yeteneklerini aktif hale getirerek bir İslâm toplumu oluşturabilmektir.

Nitekim bu Hz. Peygamber döneminde önemli ölçüde başarılmış ve vahiy ekseninde yepyeni bir toplumun temelleri atılmıştır. Bu noktada kabîle asabiyeti gibi Cahiliyye döneminden kalma pek çok adet terkedildi ve kabilesel farklılıkların tevhid ve din potasında eritildiği yeni bir süreç başladı. Hz. Muhammed hayattayken bu süreç, küçük bir iki husus dışında sekteye uğramadan devam ettirildi.

Hz. Muhammed'in 10/632 yılındaki ölümüyle birlikte, müslümanlar ilk sınavlarını verdiler. Hz. Muhammed'in kendisinden sonra kimin devlet başkanı olacağını tayin etmemiş olması, yaşanan tartışmaların temelini oluşturdu. Aslında Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in devlet başkanının kim olacağına ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamasının sebebi, bu işin Müslümanlara ve olayların akışına bırakılmış olmasıdır. Bu belirsizlik, sosyal ve siyasi içerikli kimi anlaşmazlıkların yaşanmasına yol açtı, siyaset eksenli gelgitler dört halîfe idaresinin belirli dönemlerinde iyiden iyiye kendisini gösterdi.

Dört Halîfe döneminde yaşanan bu çeşit anlaşmazlık ve gerilimler, daha sonraki süreçte siyasi ve itikadi mezheplerin doğuşuna ve gelişim süreçlerine doğrudan tesir etti. İlk ortaya çıkan farklılaşmaların genelde siyasi temelli olması, sosyo-politik gelişmelerin mezheplerin doğuşundaki rolünü teyit etmektedir. Örneğin imameti nass ve tayinle temellendiren Şiîler, Hz. Ali dışındaki tüm halîfelerin hilafetini geçersiz saydılar. Yine Haricîler, Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılıyla Hz. Ali'nin tüm halîfelik dönemini, meşruiyet açısından geçersiz kabul ettiler.

Aynı şekilde kimi zaman karşılıklı silahlı mücadele boyutuna varan bu ihtilaflarda birbirlerine karşı savaşan müslümanların bu dünyadaki ve ahiretteki durumunun ne olacağı ile ilgili tartışmalar, hem Haricilîğin, hem Mürcie'nin hem de Mutezile'nin iman anlayışının şekillenmesinde doğrudan etkide bulundu.

Yine Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffîn savaşları gibi istenmeyen olayların Allah'ın takdiri ile mi yoksa müslümanların hür iradesiyle mi gerçekleştiği noktasındaki tartışmalar, özelde Cebriyye ve Mutezile mezheplerinin ortaya çıkmasına sebep oldu, genelde tüm mezheplerin kulun fiiileri konusundaki görüşlerine tesir etti.

Mezheplerin doğuşu ile ilgili sosyo-politik faktörler, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında, özellikle de dört halîfe döneminde ortaya çıkan anlaşmazlıkları ifade etmektedir. Dolayısıyla bu bölümde halîfe seçimleri, Hz. Osman'ın idaresi sırasındaki olaylar ve Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffîn olayları ele alınacaktır.

Halîfe Seçimleri

Hz. Muhammed hem dini bir önderdi hem de İslâm toplumunun devlet başkanıydı. O ölümünden önce kimin devlet başkanı olacağına ilişkin doğrudan bir değerlendirmede bulunmadı. Hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmiş olması istisna tutulacak olursa, herhangi birini yerine tayin etmedi. Bu yüzden müslümanlar onun ölümünün şokunu üzerlerinden atamadan devlet başkanının bir an önce belirlenmesi için girişimlerde bulundular.

Halîfe seçimine yönelik ilk girişim Medineli müslümanlardan (Ensâr) geldi. Onlar, Hz. Muhammed'in davetine kulak verdikleri ve Mekkeli Müslümanlara kucak açtıkları için bu işi kendilerinin hak ettiğini düşünmekte ve kendilerinden birinin halîfe olması gerektiğini ileri sürmekteydiler. Bu görüşlerini somutlaştırmak için de Sa'îde Oğulları gölgeliğinde (**Sakîfetü Benî Sa'îde**) bir araya geldiler ve Sa'd b. Ubade ismi üzerinde uzlaştılar. Yaşı ileri olsa da Sa'd b. Ubade bu teklifi kabul etti. Yaptığı konuşmada da Ensâr'ın müslüman olmadaki önceliğine, Hz. Peygamber'in ve ona gönül veren Mekkeli müslümanların korunması ve İslâm'ın yaşanıp yaşatılması konusundaki gayretine vurgu yaparak bu işin kendilerinin hakkı olduğunu temellendirmeye çalıştı.

Ensâr'ın halîfe seçimine ilişkin yaptığı toplantıdan, başta Hz. Ömer olmak üzere diğer müslümanlar kısa sürede haberdar oldular. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Ebû Ubeyde hızlıca Ensâr'ın toplandığı yere geldiler ve sorunun sağlıklı ve karşılıklı anlayış çerçevesinde çözülebilmesi için Ensâr ile karşılıklı müzakerelere başladılar. Halîfenin Medinelilerden mi yoksa Mekkelilerden mi olması gerektiği konusunda çetin tartışmalar yaşandı.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Mekkelilerin İslâm'daki yerine ve Arap kabile geleneğindeki reislik statüsüne vurgu yaparak, bu işin siyaseten Mekkelilere bırakılması gerektiğinin altını çizdiler. Yapılan karşılıklı görüşmeler neticesinde, Hz. Peygamber'e yakınlığı ve İslâm'daki önceliğine binaen Hz. Ebû Bekir'in halîfeliği konusunda uzlaşıldı. Sa'd b. Ubade dışında orada bulunan tüm sahâbe Hz. Ebû Bekir'e biat etti.

Hz. Ali ve Haşimoğulları bu sırada Hz. Peygamber'in defin işlemleriyle meşgul oldukları için halîfe seçimine doğrudan iştirak edemediler. Ancak Hz. Ebû Bekir'in halîfeliği konusunda da farklı bir yaklaşım sergilemediler. Belli bir müddet gecikmeyle de olsa onlar da Hz. Ebû Bekir'e halîfe olarak biat ettiler.

Daha sonra mezhepleşecek olan Şiîlik, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in sağlığında iken nass ve tayin yoluyla halîfe olarak atandığını, Hz. Ebû Bekir'in ise ona ait olan halîfelik hakkını gasbettiğini ileri sürmüştür. Şiîler'e göre Hz. Peygamber'in halefi olması gereken kişi, Ehl-i Beyt'ten olan Hz. Ali'ydi. Nitekim Hz. Muhammed, **Ğadîr-i Hum** denilen yerde ashâbını toplayarak, Hz. Ali'nin kendisinin vasîsi olduğunu dile getirmiş ve Hz. Ali'nin halîfeliğine işaret etmişti. Ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bir oldubittiye getirerek onun hakkını gasbetmişlerdi. Onların bu tavrı yalnızca Hz. Ebû Bekir ile sınırlı kalmadı; Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı da gâsıb olarak değerlendirdiler.

Hz. Ebû Bekir'in halîfe olduktan sonra üstesinden gelmesi gereken ilk işi, yalancı peygamberle ve Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında zekât vermeyi kabul etmeyerek dinden dönen kabilelerle mücadele oldu. Özellikle ikinci grubun tutumu, yeni iktidarın siyasi meşruiyetinin sorgulanması olarak algılandı ve devletin otoritesinin tesisi amacıyla üzerlerine silahlı güçler sevkedilerek üstesinden gelindi. Bu bakımdan Hz. Ebû Bekir'in hem yalancı peygamberler hem de dinden dönenlere ilişkin yürüttüğü mücadele, özünde dini-politik bir zeminde gerçekleşti. Sonuçta istikrar sağlandı ve otorite boşluğu ortadan kaldırıldı. İslâm toplumunun Hz. Muhammed döneminde atılan temelleri sağlamlaştırılarak daha ileri taşındı.

Hz. Ebû Bekir'in halîfe olarak seçimi sırasında yaşanan belirsizlik, diğer halîfelerin belirlenmesi sürecinde de farklı şekillerde kendisini gösterdi. Bu

konuda en sorunsuzu Hz. Ömer'in halîfeliği oldu. Zira Hz. Ebû Bekir ölmeden önce halîfe olarak Hz. Ömer'i işaret etti; müslümanlar da onun bu yönlendirmesinden memnun bir şekilde Hz. Ömer'e biat ettiler.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleri, fetihler yoluyla İslâm coğrafyasının sınırlarının oldukça genişlediği ve İslâm toplumunun siyasi ve iktisadi açıdan sağlam bir şekilde tesis edilip istikrara kavuşturulduğu bir tarihi devir olarak hafızalara kazındı. Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan ve Suriye'nin fethiyle neticelenen fetih hareketleri, Hz. Ömer döneminde baş döndürücü bir şekilde sürdü ve İran, Irak, Suriye'nin tamamı ve Mısır İslâm topraklarına dâhil edildi. Bu fetihler sayesinde İslâm devletinin hazinesi doldu ve toplumsal refah arttı.

SIRA SİZDE 3

Hz. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan yalancı peygamberler kimlerdi?

Hz. Osman Dönemi Olayları

Geniş çaplı fetih hareketlerinin, sosyal ve kültürel açıdan bir mayalama işlevi gördüğü ve son iki halîfe dönemindeki kimi olumsuzlukların arka planını oluşturduğu rahatlıkla düşünülebilir. Hz. Ömer'in Nihavend savaşında esir alınanlardan biri tarafından öldürülmesi (v. 24/644), sonrasında yaşanacak gerilimlerin habercisi niteliğindedir.

Ölmeden önce kendisine devlet başkanının kim olacağı sorulmasına karşın, Hz. Ömer doğrudan bir isme işaret etmedi; bunu Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Hz. Abdurrahman b. Avf'tan oluşan altı kişilik bir şura heyetine havale etti. Abdurrahman b. Avf'ın başkanlığını yaptığı heyette, Hz. Osman'ın halîfeliği üzerinde karar kılındı. Onun halîfe oluşu Müslümanların ittifakıyla gerçekleşti. Hz. Osman en uzun süre halîfelik görevinde kalan kimse oldu.

Hz. Osman'ın on iki yıl süren hilafetinin ilk altı yılı, sonradan yaşanacak ihtilafların ipuçlarını bünyesinde taşımakla birlikte genellikle sorunsuz geçti. Bu süreçte ilk iki halîfe döneminde başlayan fetih hareketleri hız kesmeden sürdü; kuzeyde Azerbeycan ve Ermenistan, batıda Kuzey Afrika, doğuda ise İran ve Horasan bölgesi İslâm topraklarına dâhil edildi.

İslâm sınırları Hz. Osman'ın idaresinin ilk döneminde en ileri noktasına kadar genişleyerek, büyük devletlerin kapısına kadar dayandı. Bu aşamadan itibaren fetihler hız kesti ve ele geçirilen bölgelerin kalıcı olarak İslâm toprakları haline getirilmesi dışında yapılabilecek fazla bir şey kalmadı. Bu amaçla fethedilen bölgelere yeni valiler atandı. Bu süreç bir içe kapanma niteliği taşımaktaydı ve halîfenin icraatlarının sorgulandığı yeni ve sıkıntılı bir döneme kapı araladı.

Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yılı oldukça sıkıntılı geçti. İslâm toplumunun kalbinde derin yaraların oluşmasına yol açtı. Ümeyye Oğulları'ndan olan Hz. Osman'ın devlet görevlerinde ve vali atamalarında kendi akrabalarını tercih etmesi, kökleri İslâm öncesine kadar geriye giden Ümeyyeoğulları-Haşimoğulları çekişmesini ve rekabetini tetikledi ve kabile asabiyetinin yeniden müslümanların zihinlerinde yer bulmasına sebebiyet verdi.

Aslında Hz. Osman yapı itibariyle son derece sakin, zühd ehli ve ince ruhlu bir insandı. Ancak onun en büyük talihsizliği, Hz. Ömer gibi kudretli

ve otoriter bir halîfenin sonrasında bu göreve gelmesiydi. Halîfeliğinin ilk yılları fetihlerle geçtiği için, bu durum ilk altı yılda çok fazla kendisini göstermedi.

Fetihlerin durmasıyla birlikte Hz. Osman'ın otoritesi sorgulanmaya ve önceki halîfelerle kıyaslanmaya başlandı. O, önceki halîfenin otoritesini kendi idaresi sırasında gösteremedi ve bu husus ikincil derecede ama rahatsız edici kimi uygulamalarla da birleşince, şehit edilmesine kadar varacak bir dizi halk isyanının tetikleyicisi oldu. Bu uygulamalar arasında, Hz. Ebû Bekir döneminde kitaplaştırılan Kur'an'ın çoğaltılması ve farklı nüshaların yaktırılması, bazı arazilerin devlet tarafından kamulaştırılması, yöneticilerin onun akrabaları arasından seçilmesi gibi hususlar bulunmaktaydı. Onun diğer halîfelerin uygulamalarıyla uyuşmayan söz konusu tutumları, tümüyle keyfi değildi; temelinde önemli hassasiyetler yatmaktaydı. Ancak bu hususlar, otorite boşluğu ile birleşince onun sonunu hazırladı. Hilafetten kendi isteği ile vazgeçmesi yönündeki taleplere kulağını tıkadı ve sonunda isyancı Müslümanların elinde şehit oldu (35/656).



Gerek genel tarih kitaplarında gerekse Mezhepler Tarihi kaynaklarında Hz. Osman döneminde yaşanan siyasi ve sosyal kargaşanın baş sorumlusu olarak, Sebeiyye diye anılacak olan fırkanın kurucusu kabul edilen Abdullah b. Sebe gösterilmektedir. Buna göre o, Hz. Osman'a karşı halk tabanında oluşan öfkeyi ve öldürülmesine kadar varan isyan hareketini örgütleyen kimsedir. Bu amaçla Mısır, Kufe ve Basra'da yönetim aleyhinde faaliyetlerde bulunmuş, önemli bir taraftar kitlesi edinmiş ve mektuplar yoluyla da isyan hareketini yönlendirmiştir.

Hz. Osman'ın ölümü öncesinde Medine'de yaşanan kargaşa, yeni halîfenin kim olacağı konusunda da kendisini gösterdi. Kargaşanın mimarları, Hz. Ali'nin hilafeti üzerinde uzlaştılar ve Medine halkını ona biat etmeye zorladılar. Aslında onlar böyle bir talepte bulunmamış olsaydı bile, Hz. Osman'dan sonra halîfeliğin en güçlü adayı Hz. Ali'ydi. Ancak isminin isyancılar tarafından telaffuz edilmesi, Hz. Ali'nin yaşanan olayların tarafı olarak algılanmasına yol açtı. Bu yüzden de Medine halkı onun hilafetini şartlı kabul etti. Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırması koşuluyla Hz. Ali'ye halîfe olarak biat edildi.

Şartlı biat, dört buçuk yıllık halîfeliği süresince Hz. Ali'nin ciddi sıkıntılar yaşamasına ve otoritesini sağlam şekilde tesis edememesine sebep oldu. Çünkü halîfe olur olmaz, ilgisi olmadığı halde, kendisini çok boyutlu bir denklemin tam ortasında buldu. Zira Hz. Osman'ın katilleri bir veya birkaç kişiyle sınırlı değildi; aksine bir topluluk tarafından öldürülmüştü ve bu topluluk Hz. Ali'nin halîfe olmasını sağlayan kesimdi. Dolayısıyla kimin ne ile suçlanacağı tam bir muamma niteliği taşımaktaydı. Suçluların tespiti ve hak ettikleri cezayı almaları noktasındaki belirsizlik, zamanın Hz. Ali'nin aleyhine işlemesine yol açtı. İdaresi sırasında, Hz. Osman döneminde fitili ateşlenen kargaşalar daha da alevlendi. İslâm toplumu siyasi açıdan tam bir istikrarsızlığa sürüklendi.

Cemel ve Sıffîn Savaşları

Hz. Osman'ın katillerinin bulunması geciktikçe, Hz. Ali'nin halîfeliğine yönelik tepkiler ve karşıt sesler güçlenmeye başladı. Hz. Osman'ın kanının talep edildiği muhalefet dalgası daha da büyüdü. Muhalefetin temel isteği, Hz. Osman'ın katillerinin bir an önce bulunması ve derhal cezalandırılma-

sıydı. Hz. Ali ise ortamın yatışmasını ve halîfeliğinin herkesçe kabul edilmesini bekliyor, bu yüzden de suçluların bulunması işini ağırdan alıyordu.

Bu süreçte en önemli gelişme, başlarında Hz. Aişe ile şura heyetinden Talha ve Zübeyr gibi seçkin sahabîlerin de bulunduğu bir kesimin, halîfeye karşı birleşmesiydi. Kufe ve Basra gibi çevre şehirlerden de bu muhalif harekete destek geldi. Teşkil edilen muhalefet ordusu Basra'ya gitti, şehri ele geçirdi ve Hz. Ali'nin valisini şehirden çıkarttı. Hz. Ali de tabii olarak duruma el koymak isteyince 35/656 yılında Hz. Ali ordusuyla muhalefet ordusu Basra'da karşı karşıya geldi. Her iki kesimin de amacı savaşmak değildi; nitekim Hz. Osman'ın katillerinin bir an önce bulunup cezalandırılması konusunda bir uzlaşı sağlandı ve sulh tesis edildi.

Gece yarısında ise beklenmeyen bir gelişme oldu. Her iki kesimin taraftarları arasında, karşı tarafın baskında bulunduğu yönünde bir şayia yayıldı. Kaynaklar, bu şayianın sorumlusu olarak Abdullah b. Sebe'yi yahut iki tarafı savaştırmak isteyen bazı Emevîleri göstermektedir. Sonuçta her iki kesim de bu provakasyonun neticesinde, ne olduğunu anlayamadan kendilerini bir savaşın içinde buldular. Talha ve Zübeyr gibi birçok sahabînin şehit olduğu Cemel Savaşı, Hz. Ali ve taraftarlarının lehinde sonuçlandı. Hz. Ali'nin Basra ve Kufe gibi eyaletleri kontrolü altına almasına ve otoritesini iyice güçlendirmesine imkân verdi. Suriye dışındaki tüm bölgeler Hz. Ali'ye biat etti.

SIRA SİZDE 4

Cemel Savaşı'nın bu ismi almasının nedenini biliyor musunuz?

Yalnızca Suriyeliler ve Şam valisi olan Muâviye b. Ebi Süfyan, Hz. Ali'nin halîfeliğini tanımadı. Hz. Ali, Ümeyyeoğulları'ndan olan Muâviye'yi valilikten azledememişti. Muâviye, Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması talebini daha da ileri bir noktaya taşıdı ve onun katlinden Hz. Ali'yi sorumlu tuttu. Hatta Hz. Osman'ın kanlı gömleğini kullanarak Suriyelileri halîfe aleyhine kışkırttı ve olayı bir Haşimoğulları-Ümeyyeoğulları çekişmesine dönüştürdü. Hz. Ali'nin biat taleplerini geri çevirdi. Karşılıklı restleşmeler, iki kesim arasında kaçınılmaz bir savaşa kapı araladı.

Suriye'nin kuzeyinde Rakka şehri yakınlarındaki Sıffîn ovasında Muâviye'nin ve Hz. Ali'nin ordusu arasında şiddetli bir savaş gerçekleşti (37/657). Muâviye ordusu bozguna uğramak üzereyken, Muâviye'nin danışmanı Amr b. el-As'ın önerisiyle mızrakların uçlarına Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu sahifeler takılarak, savaşın durdurulması ve Kur'an'ın hakemliğine başvurulması talep edildi. Hz. Ali olayın bir hile ve aldatmaca olduğunun farkındaydı. Galibiyetin eşiğinde olan ama bu hileden oldukça etkilenen askerlerine bu gerçeği anlatmaya çalıştı. Ancak başaramadı. Zira taraftarlarının arasında bedevi Araplar, sıradan halk ve bu arada hafızlar çoğunluktaydı. Onlar Muâviye'nin bu girişimi karşısında Kur'an'ın hakemliği fikrine destek verdiler ve liderleri Hz. Ali'yi de buna uymaya çağırdılar. O da ordusu içerisinde bir anlaşmazlığa ve ayrılığa fırsat vermemek için yaşananları kabullenmek durumunda kaldı ve hakem tayinine razı oldu.

Cemel ve Sıffîn savaşlarında tümü Müslüman olan tarafların can kaybının, değişik rivayetlere göre elli bin ile yüz bin arasında olduğu tahmin edilmektedir.

Tahkim Olayı

Hz. Ali'nin hakemi olarak Ebû Mûsâ el-Eşarî seçilirken, Amr b. el-As da Muâviye'nin hakemi oldu. Her iki hakem bir araya geldiler ve Hz. Osman'ın katillerinin bulunup derhal cezalandırılması ve bunun da şura yoluyla gerçekleştirilmesi konusunda anlaştılar. Bu kabul, Hz. Ali ile Muâviye'nin ilk etapta görevlerinden alınmalarını ve şura yoluyla alınacak karara uymalarını gerektiriyordu.

Hz. Ali'nin hakemi olan Ebû Mûsâ el-Eşarî, antlaşmayı herkesin huzurunda dile getirdi. Ondan sonra söz alan Amr b. el-As ise antlaşma metnine sadık kalmayarak, Hz. Ali'yi görevden alıp yerine Muâviye'yi getirdiğini söyledi. Bunun üzerine ortalık yeniden karıştı. Bir sonuca varılmadan olay neticelendi.

Bu olay, Muâviye için siyasi bakımdan ciddi bir kazanım oldu. Zira bu sayede, Hz. Ali'nin ordusu önünde bozguna uğramaktan kurtuldu ve siyasi anlamdaki hak talebi zımnen onaylanmış oldu. Şam valiliği görevini sürdürdüğü gibi, kendisini Hz. Ali'den sonra devlet başkanı yapacak hazırlıklara da böylelikle başlamış oldu.

Ancak Hz. Ali için aynı şey geçerli değildi. Taraftarları ikiye bölündü. Hz. Ali'yi tahkime zorlayanlar, bunu yapmakla günah işlediklerini, fakat bu günahlarından tevbe ettiklerini, Hz. Ali'nin de tevbe etmesi gerektiğini ileri sürdüler. Daha da ileri giderek Hz. Ali'yi hakem tayin ettiğinden dolayı küfürle suçladılar. "Hüküm (hakemlik etmek) ancak Allah'ındır" sloganı altında toplanan ve Hz. Ali'ye cephe alan bu topluluk, İslâm tarihinde Haricîler olarak adlandırıldı. Hz. Ali, Nehrevan denilen yerde onların üzerine yürüdü ve pek çoğunu öldürdü. Ancak hicretin 40. yılında (m. 661) yine onlardan birisi olan Abdullah b. Mülcem tarafından şehit edildi. Böylelikle yaklaşık otuz yıl süren dört halîfe dönemi sonlanmış oldu.

Cemel ve Sıffîn savaşlarından sonra, bu savaşlara yol açan olayların sorumluları ile bu savaşlarda ölen ve öldürülenlerin durumları dinî bir problem olarak Müslümanlar arasında tartışılmaya başlandı. Katletme gibi büyük bir günahı işleyen Müslümanın dünya ve ahiretteki durumu münakaşa edildi. Bu üzücü olayların Allah'ın takdiriyle mi yoksa insanların özgür iradeleriyle mi vuku bulduğu konuşuldu. Bu türden teolojik ihtilaflar bir tarafa, tartışmalar Müslümanları aynı zamanda siyasal tavır almaya sevketti. Her siyasi görüş sahibi kendi tavrının haklılığını ispat için Kur'an'dan ve Sünnetten delil aramaya yöneldi. Dolayısıyla imamet, iman-amel ilişkisi, büyük günah, küfür, mürtekib-i kebire gibi konular etrafında şekillenen münakaşa ortamı çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasında önemli rol oynadı.

Özet

Mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini açıklayabilmek

Mezhepler dinin anlaşılma biçimleridir. Dolayısıyla özünde insani bir olaydır. İnsanın psiko-sosyal eğilimlerinden kaynaklanan hususların yanı sıra sosyo-politik gelişmeler mezheplerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan faktörlerdir.

Mezheplerin ortaya çıkışında etkili olan psiko-sosyal faktörleri değerlendirebilmek

Her bir insan yapısal olarak bir diğerinden farklıdır. Bu durum onun dünya görüşünün şekillenmesinde, hayata ve olaylara bakış açısının biçimlenmesinde son derece etkilidir. Mezhepler dinin anlaşılma biçimleri olarak tanımlandığına göre, bu anlama işinin özünde insan yatmaktadır. Bu da insanın psiko-sosyal niteliklerine göre değişiklik arz etmektedir. İnsanın bireysel ve toplumsal olarak yaşadığı değişim ve dönüşümler, dini anlama ve anlamlandırma sürecini etkilemektedir. Bu durum, farklı din algılarının zamanla kurumsallaşmasına ve sistematik hale gelip mezhepleri oluşturmasına yol açmaktadır.

Mezheplerin ortaya çıkışında farklı, din, kültür ve medeniyetlerin etkisini açıklayabilmek.

İslâm doğduğu sınırları aşıp yeni muhataplara ulaştıkça, farklı dinlere ve kültürlere mensup kişileri de kendi bünyesinde eritti. Yeni Müslüman olan kimseler, eski düşünme ve inanma biçimlerini terk etmelerine karşın, eski kültürel dokularını ve yaşam şekillerini belirli ölçülerde muhafaza ettiler. Bu durum, İslâm bünyesinde farklı algı ve düşünme biçimlerinin oluşmasına yol açtı. Bu farklılaşmalar da zamanla mezheplerin ortaya çıkışını hazırladı. İslâm sınırları coğrafi olarak genişledikçe yeni Müslüman olanlar aracılığıyla yeni kültür ve medeniyetler de İslâm içerisinde kendine yer bulmaya başladı.

Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında yaşanan sosyo-politik gelişmelerin mezheplerin ortaya çıkışındaki rolünü açıklayabilmek

Mezheplerin doğuşu ile ilgili sosyo-politik faktörler, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında, özellikle de dört halîfe döneminde ortaya çıkan anlaşmazlıkları ifade etmektedir. Bunların arasında halîfe seçimleri, Hz. Osman döneminde yaşanan kargaşa ve Hz. Ali dönemindeki iç savaşlar yer almaktadır. İlk ortaya çıkan farklılaşmaların genelde siyasi temelli olması ve fırka olarak nitelendirilmesi, sosyo-politik gelişmelerin mezheplerin doğuşundaki rolünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu olaylar, mezheplerin doğuşuna etki etmesinin yanı sıra itikadî görüşlerin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur.

Kendimizi Sınayalım

1. Müteşâbihat olarak adlandırılan ayetlerin zahirî anlamlarına göre yorumlanması aşağıdaki mezheplerden hangisinin doğmasına yol açmıştır?

a. Mürcie

b. Şîa

c. Mutezile

d. Mücessime

e. İsmailiyye

2. Mezheplerin ortaya çıkışı ile ilgili aşağıdakilerden hangisi **söylenemez**?

a. Hızlı kültürel değişmeler, din alanındaki farklılaşmalara yön vermiştir.

b. Farklı medeniyetlerle etkileşim, İslâm düşüncesinin daralmasına sebep olmuştur.

c. Siyaset eksenli tartışmalar, İslâm'daki ilk dini farklılaşmaların temelini oluşturmuştur.

d. İnsanın yapısından kaynaklanan farklılıklar mezheplerin doğuşunu hazırlamıştır.

e. Anlamları kapalı olan kimi ayetler, itikadi farklılaşmalara yol açmıştır.

3. I- Haricîlik,

II- Şiîlik,

III- Mutezile.

IV- Mürcie,

V- İsmailiyye

Yukarıdaki mezheplerden hangilerinin ortaya çıkışında ve görüşlerini oluşturmasında yabancı kültürlerden yapılan tercüme faaliyetleri etkili olmuştur?

a. Yalnızca IV

b. I ve II

c. III ve V

d. I, III ve V

e. II, IV ve V

4. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra halîfelik seçimi için ilk girişimde bulunan kesim aşağıdakilerden hangisidir?

a. Ümeyyeoğulları

b. Muhacirûn

c. Hâşimoğulları

d. Abbasoğulları

e. Ensâr

5. Aşağıdakilerden hangisi Hz. Osman'ın halîfeliğine gösterilen tepkilerin nedenleri arasında **yer almaz?**

a. Hz. Ömer'in katillerini bulmak için girişimde bulunmaması

b. Farklı Kur'an nüshalarını yaktırması

c. Bazı özel mülkiyetleri devlet arazisine dönüştürmesi

d. Fetihlerin durması

e. Devlet görevlerinde akrabalarını tercih etmesi

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, “Nassların Tabiatı” konusunu yeniden okuyunuz.

2. b Yanıtınız doğru değilse, bu ünitemizi yeniden dikkatle gözden geçiriniz.

3. c Yanıtınız doğru değilse, “Farklı Din, Kültür ve Medeniyetlerle Olan Etkileşimler” konusunu yeniden okuyunuz.

4. e Yanıtınız doğru değilse, “Halîfe Seçimleri” konusunu yeniden okuyunuz.

5. a Yanıtınız doğru değilse, “Hz. Osman Dönemi Olayları” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Haricîlerin sert mizaçları, dini keskin ve katı kalıplar içerisinde anlamalarına ve yorumlamalarına yol açmıştır. Günah ve küfür kavramlarını çoğu kez özdeşleştirmişler ve kendileri gibi düşünmeyenleri küfürle itham etmişlerdir. Zira çöl ortamındaki kapalı toplum yapıları, mensubu bulundukları kabileyi tek gerçeklik olarak algılamalarına yol açmış, bunun dışındaki farklı düşünme biçimlerine tahammülsüz davranmışlardır.

Sıra Sizde 2

Tercüme faaliyetleri ilk olarak Emevî halîfesi Halid b. Yezid döneminde başladı. Ancak bu dönemde gerçekleştirilen tercümeler, genellikle tıp, kimya, astronomi ve astroloji gibi konuları içermekteydi. Örneğin Calinus’un tıpla ilgili eserleri Yunanca’dan Arapça’ya tercüme edilmişti. Ancak felsefeyle ilgili olan ve İslâm düşüncesinin şekillenmesine doğrudan tesir eden eserlerin sistemli olarak tercümesi Abbasîler zamanında, özellikle de Halîfe Memun döneminde gerçekleştirildi. Bu kapsamda felsefe ve mantığa ilişkin tercümeler yapılarak Yunan felsefesi İslâm düşüncesine taşınmış oldu. Bu işi yürütmesi için Dârü’l-Hikme adıyla bir kurum tesis edildi.

Sıra Sizde 3

Hz. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan ve Hz. Muhammed’in ölümü sonrasındaki kısa süreli kaostan istifade ederek görüşlerini yayma fırsatı bulan yalancı peygamberler, Esvedü’l-Ansî, Tuleyhâ b. Huveylid, Secâh ve Müseylimetü’l-Kezzâb idi. Bu şahısların peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmalarının arkasında siyasi ve iktisadi güç elde etme amacı yatmaktaydı. İslâm devletinin siyasi otoritesini sarsmayı hedefleyen bu girişimler, Hz. Ebû Bekir’in idaresi sırasında ortadan kaldırıldı.

Sıra Sizde 4

Cemel, Arapça'da deve demektir. Hz. Aişe'nin bir deve üzerinde savaşı sevk ve idare etmesi ve çatışmaların daha çok bu deve etrafında yoğunlaşması sebebiyle, Hz. Ali ile muhalifleri arasında meydana gelen bu savaşa Cemel Savaşı veya Cemel Vakası ismi verilmiştir.

Yararlanılan Kaynaklar

Akbulut, A. (1992), **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri**, İstanbul.

Büyükkara, M. A. (2005), "**Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler",**İstanbul

Ebû Zehra, M. (1983), **İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, trc. H. Karakaya, K. Aytekin, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1998), **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, Ankara.

Fığlalı, E. R. (1980), **"Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler",** Ankara

Hizmetli, S. (1995), **İslâm Tarihi / Başlangıçtan İlk Dört Halîfe Devri Sonuna Kadar**, Ankara.

Hizmetli, S. (1983), "**İtikadi İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme",** Ankara

Kutlu, S. (2008), **Mezhepler Tarihine Giriş**, İstanbul.

Kutluay, Y. (2003), **İslâmiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu**, İstanbul.

Laoust, H. (1999), **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, trc. E.R. Fığlalı, S. Hizmetli, İstanbul.

Onat, H. (2009), **Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci**, Ankara.

Onat, H. (1994), "**Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü**", 1. Kur'an Sempozyumu, Ankara.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslam coğrafyasında ortaya çıkan yönetim, iman-küfür ve kader meseleleri etrafında oluşan ilk mezhepleri tanıyabilecek,
- Haricileri ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve temel fırkaları açıklayabilecek,
- Mürcie mezhebini ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve Ehl-i Sünnet dâhil diğer mezheplere etkileri hakkında tartışabilecek,
- Kaderiye ve Mu'tezile mezheplerini ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve Ehl-i Sünnet dâhil diğer mezheplere etkileri hakkında değerlendirmeler yapabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Hurûc/İsyan
- İrcâ/Tehir
- Kazâ/Kader
- İman/Küfür/Fısk

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Eş'arî'nin, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* adlı eserini inceleyebilirsiniz.
- Şehristânî'nin, *Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler* adlı eserinin ilgili bölümlerine başvurabilirsiniz.
- Sönmez Kutlu'nun, *Türklerin İslamlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı eserine başvurabilirsiniz.

Yönetim, İman-Küfür ve Kader Meseleleri Etrafında Oluşan İlk Mezhepler

GİRİŞ

Bu ünitede "yönetim, iman-küfür ve kader" meseleleri etrafında oluşan ilk mezhepler söz konusu edilecektir. Bu bağlamda sırasıyla Haricîlik, Mürcie, Kaderiye ve Mu'tezile, ortaya çıkışı, isimlendirilmesi, gelişim ve fırkalaşma süreci, yayılışı ve görüşleri çerçevesinde işlenecektir. Zira çağdaş araştırmalar, mezheplerin kurucuları, adları, yer, tarih ve olay gibi unsurlar üzerinde durmayı yöntemin parçası saymıştır. İslam mezhepleri tarihine baktığımızda bizatihi mezhep olgusunu meşru kılan şey, doğruya ve Hz. Peygamber'in getirdiği dinin özüne ulaşma iddiasıdır. Bu yönüyle İslam dairesinde kalan her mezhep, doğrudan 73 fırka hadisine atıf yapsın ya da yapmasın fırka-i nâciye olma iddiasını taşır.



Daha ayrıntılı bilgi edinmek için www.mezhep.org adlı internet sitesini tetkik ediniz.

HARİCÎLİK

İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve

Haricî, "çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek" anlamındaki **hurûc** kökünden, "ayrılan, isyan eden" anlamında **hâricûn** kelimesine nispet ekinin eklenmesiyle meydana gelmiş bir terim olup topluluk ismi olarak "Hâriciyye" ve "Havâric" şeklinde kullanılır. Fırkanın adı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İsyan ettikleri yöneticiler ile fırkanın muhalifleri onu, "insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar" anlamında kullanmışlardır. Şehristânî'ye göre, toplumun görüş birliği ile arasından seçtiği ve hak'tan ayrılmayan imama karşı ayaklanan her insan hâricî ismiyle anılır. (Şehristânî, 2005, s.109) Ona göre söz konusu ayaklanmanın veya baş kaldırmanın, ilk halîfelere veya onları takip eden herhangi bir devirdeki imamlara karşı olmasında bir fark bulunmamaktadır. Yine rivayetlerde yer alan ve muhalifleri tarafından Haricîler hakkında kullanılan diğer bir isim de "dinden çıkmışlar" anlamında **Mârika**'dır.

Kendileri ise Havâric ismini, "*kâfirlerin arasından çıkarak Allah'a ve peygamberine hicret edenler*" (Nisâ 4/100) mealindeki ayete dayanarak "*Allah'a ve peygamberine hicret edenler*" anlamında kullanmışlardır. Ayrıca

"*canlarını ve mallarını Allah'a satanlar*" manasındaki ayete nispetle kendilerine **Ehl-i şurât** demişlerdir (Mesela bk. Tevbe 9/111). Sıffîn'de kabul edilen hakemlere rızâ göstermeyi reddetmelerinden dolayı **Muhakkime**; Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra ilk toplandıkları yer olan Harûrâ'ya nisbetle **Harûriyye** ve buradaki reisleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye nispetle de **Vehbiyye** adlarını almışlardır.



Yukarıda geçen ve Hariciye için kullanılan "Hâric, Havâric, Hâricûn, Mârika, Muhakkime, Harûriyye ve Vehbiyye" gibi isimler daha çok muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Haricîler yukarıda söz konusu edilen isimleri asla kabul etmemişler ve kendilerini daha çok "ehl-i şurât" diye isimlendirmişlerdir.

Doğuşu ve Gelişimi

Hâricîlğin doğuşu, hemen hemen bütün tarihçiler tarafından Sıffîn Savaşı'nda hakem olayının ortaya çıkışına bağlanmıştır. Buna göre Havâric, hakem tayinini, yani tahkimi kabul etmesinden dolayı Hz. Ali'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırkadır. Ancak Hâricîliğin tahkim olayı üzerine birden bire ortaya çıkmış bir fırka olmadığı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim Hâricîlerin, "Osman'ı hepimiz öldürdük" şeklindeki sözlerine ve daha o dönemlerden itibaren ihtilalci unsurların devamı oldukları yolundaki iddialarından hareketle menşelerinin Hz. Osman'ın 35/656 yılında şehid edilmesinden önceki yıllara kadar götürülmesi mümkündür.

Sıffîn Savaşı'nda (37/657) Muâviye'nin ordusu kesin mağlubiyete uğratılmak üzere iken Amr b. el-Âs, mushafı mızrakların ucuna bağlatarak Hz. Ali'nin ordusundaki Iraklıları Allah'ın kitabının hakemliğine davet etti. Bu hareket, Iraklılar üzerinde Amr'ın beklediği tesiri gösterdi. Kendilerine Kurrâ (çok Kur'an okuyanlar) denilen, daha çok bedevî kabilelere mensup Iraklı gruplar, tahkime gidilmesi hususunda ısrar ettiler. "Ben Muaviye ve Amr'ı Mekke sokaklarından tanırım. Onlar size tuzak kuruyorlar, bunu unutmayın!" diyen Hz. Ali'yi dinlemediler, hatta onu tehdit bile ettiler. Başka çare kalmadığını gören Halife savaşı durdurmak zorunda kaldı.

Tahkime gidilmesinde ısrar edenlerden biri olan Eş'as b. Kays, Ali'nin karşı çıkmasına rağmen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Iraklıların hakemi olarak ilân etti. Muâviye'nin hakemi ise Amr b. el-Âs idi. Askerlerin pek çoğu ve özellikle Temîm kabilesine mensup olanlar, tahkîmin aleyhlerine neticeleneceğini görünce, yaptıklarından pişman olup bunu telafi etmenin yollarını araştırmaya başladılar. Bunun için de "*lâ hükme illâ lillâh*" (hüküm ancak Allah'a aittir) sloganıyla tahkime ve tahkim sonucu varılan anlaşmaya karşı çıktılar. Hz. Ali ise buna "bu, hak bir sözdür; ancak bununla batıl murat edilmektedir" diyerek tepkisini ortaya koydu.

Hz. Ali'ye karşı gelerek onu hakemlerin hükmüne razı olması için zorlayan ve hakemi dahi ona baskıyla seçtiren bu grup, daha sonra hakeme gitmeyi büyük bir suç kabul etti. Hatta Hz. Ali'den, işlediği bu suçtan ötürü tevbe etmesini istediler. Hz. Ali'nin, hakeme gitmeyi kabul etmekle küfre düştüğünü iddia ettiler. Kendileri de başta hakem olayında ısrar ettikleri için aynı şekilde küfre düştüklerini ancak bundan tevbe ettiklerini söylediler. Bunun üzerine anlaşmayı bozması ve tevbe ederek tahkimi reddetmesi hususunda halife Hz. Ali'yi ikna edemeyince, onu terkedip Kufe yakınındaki Harûrâ denilen yere çekildiler ve böylece ilk Haricî zümreyi oluşturdular. Hz. Ali döneminde, Müslümanlardan ayrılarak Harûra'da toplanan 12.000 dolayındaki Haricî kitle, Şebes et-Temîmî'yi askerî kumandan, Abdullah b.

Kevvâ el-Yeşkürî'yi de namaz kıldırmak üzere imam seçtiler. İdareyi ellerine aldıktan sonra artık her şeyin şûra yoluyla icra edileceğini, biatın Allah'a olduğunu ve iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanacağını ilân ettiler.

Abdullah b. Abbas ve Hz. Ali'nin ikna çabaları sonucu, özellikle de liderleri İbnü'l-Kevvâ ile yapılan görüşmeler neticesinde, İbnü'l-Kevvâ da dahil olmak üzere yaklaşık 6000 kişi, halifenin tahkimden vazgeçtiğini sanarak onunla birlikte Kufe'ye gittiler. Ancak Hz. Ali bundan vazgeçmediğini söyleyince onu terk edip geri döndü. Bunun üzerine Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı onlara gönderdi. İbn Abbas'ın telkinleriyle 2000 kadar Haricî fırkadan ayrılıp geri döndü. 4000 kişi ise sapkınlık ve anarşi suçlamasıyla öldürüldüler. Geriye kalanlar Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi kendilerine emîr seçti (37/658). Küçük gruplar halinde gizlice Kûfe'den çıkarak Nehrevan kasabasında toplanıp kısa zamanda çevrede tam bir terör havası estirmeye başladılar. Kendi görüşlerine katılmayan, önderlerini halife olarak tanımayan, Hz. Ali ve Hz. Osman'ı tekfir etmeyen ve lânetlemeyen Müslümanları kâfir sayıyorlar, acımasızca öldürüyorlardı.

Ashâbtan Abdullah b. Habbâb b. Eret ile hamile eşini sorguya çekmişler (isti'raz) ve 'Ali müşriktir' demediği için öldürmüşlerdi. Bunun üzerine Nehrevân'da, Hz. Ali'nin ordusu tarafından Hâricîlerin tamamına yakını öldürüldü (38/658). Böylece Haricîler'le münasebetler koptu ve artık onların Hz. Ali'nin saflarına katılmaları ümidi kesin olarak kalmadı. Çünkü Haricîler, Nehrevan'da dostlarının başına gelenleri hatırladıkça gayrete geliyor ve kinleri alevleniyordu. Nehrevan olayının sonuçlarından birisi de sağ olarak kurtulanlardan ikisinin Uman'a, ikisinin Kirman'a, ikisinin Sicistan'a, ikisinin el-Cezîre'ye, birinin de Yemen'e gitmesi ve Hariciyye düşüncesinin bu bölgelerde zuhur eden şer toplulukları tesir altına almasıdır. Nehrevân hezimetinden sonra hayatta kalabilen Hâricîlerin başka bölgelere kaçtıkları ve buralarda çok sayıda Hâricî kollar oluşturdukları bilinmektedir.

Nehrevân bozgunu Hâriciler üzerinde silinmez bir etki bırakmış, onlar için Allah yolunda ölmenin, şahâdetin bir simgesi hâline gelmiştir. Bu olaydan sonra Hâricileri yönlendiren en önemli duygu, intikam duygusu olmuş ve bu, bir türlü tatmin edilememiştir. Bundan sonra Haricîler, Hz. Ali'nin şehid edilmesine kadar zaman zaman küçük mahallî isyanlar çıkardılar. Bunların en önemlisi, Nehrevan'dan kurtulup Şehrezûr'a kaçan Ebû Meryem es-Sa'dî'nin isyanıdır. Hâricîler, Mekke'de hazırladıkları son eylem plânına göre, Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. el-As'ı öldürerek hilafet meselesine kendilerince bir çözüm getirmeyi hedeflemişlerdi. Bu amaçla her üç şahıs için birer suikastçı görevlendirmişlerdi. Hz. Ali'nin öldürülmesiyle görevlendirilen kişi Abdurrahman b. Mülcem idi. Sabah namazına gitmekte olan halîfeye saldırarak onu yaraladı. Bu yara neticesinde Ali, 21 Ramazan 40 (28 Ocak 661) tarihinde şehid oldu.

Emevîler döneminde Hârici isyanları devam etmiştir. Ancak isyanların Muâviye tarafından çok şiddetli bir şekilde bastırıldığını gören Hâricîler, Nehrevan'da ölen Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den beri ilk defa şûra yoluyla kendilerine bir halife seçerek Müstevrid b. Ullefe et-Teymî'ye biat ettiler. 42/662 ve 43/663 yılında yeni bir ayaklanmaya karar verdiler. Müstevrid'in de hayatını kaybettiği bu isyandan çok az sayıda Haricî kurtulabildi. Kufe Hâricîleri'nin Müstevrid'den sonra yeni bir halife seçmeleri ve ikinci bir isyana teşebbüsleri, hapisten çıkan Hâricîler'in Hayyân b. Zabyân'a biat etmelerinin ardından 58 (677) yılı sonunda vuku buldu. Ancak bu ayaklanma da Kufe valisinin sert tedbirleriyle 59 (678) yılı başında bastırıldı ve Kufe

yakınlarındaki Bânikyâ'da Hâricîler'in neredeyse tamamı öldürüldü. Bu yenilgi bir bakıma Kufe Hâricîliği'nin sonu olmuştur.

Basra Hâricîliği, Nehrevan'dan kurtulan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî tarafından kuruldu. Buradaki ilk Haricî hareketi 41 (661) yılında Müslüman bir topluluğun Basra civarında öldürülmesiyle başladı. Ziyâd b. Ebîhi'nin 45'te (665) Basra valiliğine tayini ve 51 (671) yılında Küfe valiliğinin de ona verilmesiyle Hâricîlik için yeni bir dönem başlamış oldu. Ziyâd, Hâricîler'in kıyamına fırsat tanımayacak derecede sert bir yönetim kurdu. Onun ölümünden (53/673) iki yıl sonra Basra valiliğine getirilen oğlu Ubeydullah da benzer tedbirlere başvurdu. Buna rağmen Haricîler isyanlarından vazgeçmediler. Nitekim Ubeydullah, Harici kumandan Ebû Bilâl üzerine 3000 kişilik bir ordu sevk etti ve onu arkadaşları ile birlikte öldürttü.

Halife Yezîd devrinde başlayan iç huzursuzluk, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesinin ardından Abdullah b. Zübeyr'in hilâfet davası ve bu uğurdaki silâhlı mücâdelesi, 63 (682) yılında Medineliler'in isyan teşebbüsü, Yezîd'in kumandanı Müslim b. Ukbe'nin Medine'ye saldırması (63/683) ve arkasından Kâbe'nin yakılması (64/683) toplumdaki huzursuzluğu arttırdı. Haricî hareketi de, Kâbe'nin yakılmasından kısa bir süre sonra ölen Yezîd'in arkasından epeyce genişleyerek önem kazandı. Emevî valileri Ziyâd ve Ubeydullah'in şiddetli baskıları üzerine Haricîler, liderleri Nâfi' b. Ezrak'ın teklifiyle bir ara Abdullah b. Zübeyr'in hilâfet davasına yardımcı oldular ve onun safında Emevîler'e karşı savaştılar. Ancak Yezîd'in ölümünden sonra kanaatlerini tam olarak bilmedikleri birine yardım etmenin doğru olup olmayacağını kendi aralarında tartışmaya başladılar. Nihayet Abdullah b. Zübeyr'e gidip Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ile Talha b. Ubeydullah hakkındaki görüşünü sordular. Abdullah b. Zübeyr, bu sahabîlerin hepsini hayırla anarak onların kanaatine iştirak etmeyince Haricîler kendisinden ayrıldılar.

Emeviler zamanında birkaç kez mağlup olan ve defalarca adeta katliamdan geçirilen Hâriciler, toparlanarak Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî'nin liderliğinde Mardin ile Nusaybin arasındaki Yukarı Dicle bölgesine yerleşip Kufe ve civarına baskınlar düzenlediler. Üzerlerine otuza yakın kuvvet sevkeden Haccâc'ın ordularını birçok defa yenen, hatta bir ara Kufe'ye de giren Şebîb de, Haccâc'ın saldırıları yüzünden 77 (696) yılı sonlarında Kirman dağlarına kaçmaya çalışırken Ahvaz'da Düceyl suyuna düşüp boğuldu. Haricîler Emevîler'in son dönemlerinde, öncekiler kadar tehlikeli olmamakla beraber hanedanın zayıflamasına paralel olarak isyanlarını yaygınlaştırdılar ve çeşitli bölgelerde çevreye korku salmaya devam ettiler.

Abbasîler dönemi Haricîler açısından pek hareketli değildir. Gerçi Abbâsîler'in ilk yıllarında Ezârika, Sufriyye, Necedât gibi bazı kollar özellikle Irak ve dolayları ile Kuzey Afrika'da birtakım isyan hareketlerine başvurmuşlardır. Ancak bunlar devlet kuvvetlerince kısa sürede bastırılmıştır. Halife Mehdî zamanında Horasan'da ortaya çıkan Haricîler, Abbâsîler'e isyan ettiler (160/777). Fakat üzerlerine gönderilen hilafet kuvvetleri karşısında mağlûp oldular. Giriştikleri birçok isyan Abbâsîler tarafından bastırıldı.

Diğer taraftan Kuzey Afrika'da çeşitli isyanlar çıkardılar. Hatta Trablus, Miknâse ve Sicilmâse bölgelerini istilâ ederek **Rüstemîler Devleti**'ni kurup Haricilerin İbadiyye kolunu burada ortaya çıkardılar. Abbasî yönetimi Hâricîler'le mücadeleyi sürdürdü. İbâdiyye dışındaki Haricî fırkalarının Abbasîler döneminde hemen hemen hiçbir ciddi tehlike teşkil etmediği söylenebilir. İbâdiyye ise, Basra, Yemen, Hadramut, Umân, Kuzey Afrika ve Mağrib'de hâlâ varlığını sürdüren tek Haricî fırkası olma özelliğini taşır.

İlk Hâricî fırkaların ortak düşünceleri, Osman ve Ali'den ve onları siyasi davalarında haklı görenlerden teberrî edip uzaklaşmalarıdır. Bunu, bütün ibadet ve iyi davranışların üzerinde bir özellik olarak görürler ve ancak bunun kabulü durumunda bir Müslümanın nikâhının geçerli olacağını belirtirler. Ayrıca büyük günah işleyenleri kâfir saymayı ve imam (devlet başkanı) sünnete aykırı uygulamalarda bulunduğunda ona karşı ayaklanmayı (hurûc/isyan) bir farziyet kabul ederler. Kendi kanaatlerine katılmayanları, müslüman olsalar dahi kafir sayıp, mal ve canlarını helal addederler.

Hâricî kesimlerin sosyo-psikolojik özellikleri göz önüne alındığında, onların müsamahasız, dar görüşlü fikir ve tavırlarının arka planı belli ölçüde aydınlanmaktadır.

Haricîler'in, daha çok yeni müslüman olan kesimlerden geldikleri görülmektedir. Vahiy ve sünnet terbiyesi altında yetişmiş sahâbe neslinin aksine bu kesimler, Hz. Peygamber'in son yıllarında çöl ve dağlık bölgelerden Medine'ye gelerek İslam'a giren, az bir müddet şehirde kalıp, o sürede ne öğrendilerse bu bilgiyle kabilelerine geri dönen Müslümanlardı. Ezberlerindeki Kur'an bilgisi yegane kaynaklarıydı. Bununla yetinmek durumundaydılar. Bilgisiz ve kültürsüz kesimlerden geliyorlardı.

Haricîler, inançlarına samimi şekilde bağlı insanlardı. Bu yüzden bildikleri yahut bildiklerini sandıkları hususları büyük bir taassupla savunuyorlardı. Kendi doğrularından şaşmıyorlar, diğer yorum ve açıklamalara kulaklarını tıkıyorlardı. İbadetlerini edâda çok disiplinli olmaları, zâhidâne yaşantıları, Kur'an'ı çok okumaları gibi özellikleri, yanlışa düşmekten onları kurtaramamıştı. Günah işlemekten özenle sakınıyorlardı. Bu nedenle etraflarında işlenen günahlara tepkisiz kalamıyorlar, tövbe talebinde bulunuyorlar veya şiddetle müdahale ediyorlardı.

Kabile insanları oldukları için devlet disiplinine alışık değillerdi. Bu nedenle halifelerin uygulamaları onlar için bağlayıcı değildi. Tıpkı çöldeki bedevi yaşantıda olduğu gibi, gördükleri haksızlıklara doğrudan müdahale ediyorlar, bu hususta kanun ve nizam tanımıyorlardı. Çöl hayatı ve kabile kanunları onları cesur, azimli, gayretli ve tabii ki merhametsiz kılmıştı. İsyanlarında, katıldıkları savaşlarda hiç ölümden korkmadan çarpışırlar, hasımlarına acımasızca saldırırlardı. Yenildikleri çatışmalarda bile karşı tarafa büyük zarar vermekteydiler. Bu nedenle halifelik orduları Hâricî birlikler karşısında genellikle büyük zayiat verirlerdi. Kendileri gibi düşünüp yaşamayan Müslümanları dışlamaları, onları kafir saymaları da yine kabileci bencillikten kaynaklanan bir karakterdi.

Haricî Fırkaları

Hâriciler hadislerin ve lafızların dış görünüşlerine/zâhirlerine bakarak hüküm verdikleri için kendi içlerinde durmadan ihtilaf etmişler ve kendi aralarında çeşitli fırkalara ayrıldıkları gibi bu fırkalar da tâli kollara bölünmüşlerdir. İslâm mezhepleri tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı sınıflandırmalar görülmekle birlikte ana Haricî fırkaları, Muhakkime, Nâfi' b. Ezrak'a nisbet edilen Ezârika, Necde b. Âmir liderliğinde ortaya çıkan Necedât, kurucusu genellikle Ziyâd b. el-Asfar olarak kabul edilmekle birlikte, bazen de Abdallâh b. Saffâr olarak kabul edilen Sufriyye, Beyhesiyye, Acâride, Seâlibe ve İbâdiyye olup diğerleri bunlardan ayrılan alt gruplardır. Bunlardan Ezarika, Necedat ve Sufriyye gibi Harici fırkaları Abbasiler döneminde Irak, Horasan, Kirman, Sistan ve Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde isyanlar

çıkarsalar da Emeviler dönemindeki kadar başarılı olamamış ve zamanla etkilerini kaybetmişlerdir.

Varlığını Sürdürebilen Tek Harici Fırka: İbâdiyye

Adını kurucusu olduğu kabul edilen Abdullah b. İbâd'dan almıştır. Fırkanın adı Kuzey Afrika ve Uman'da Ebâzıyye şeklinde söylenirken çağdaş yazarlar İbâdiyye'yi tercih etmişlerdir. Uman İbâdîleri'ne Beyâsi, Bîyâsi veya Beyâzi de denmiştir. İbâdîler, kendilerine bundan başka ilk tahkimcilerle ilgilerinden dolayı Şurât adını verdikleri gibi, ehlü'l-îmân ve'l-istikâme, ehlü'l-adl ve'l-istikâme, cemâatü'l-müslimîn, ehlü'd-da'vet isimlerini de vermektedirler.

Basra İbâdîleri, 65 (685) yılında Nâfi' b. Ezrak'ın Haricî olmayan Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü tekfirci ve dışlamacı görüşlere katılmayarak Basra'da Abdullah b. İbâd'ın etrafında toplananların oluşturduğu bir fırkadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre Abdullah b. İbâd, Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin ılımlı fikirlerinden ilham alarak, Basra'dan çıkan müfrit Haricî topluluklarına katılmamış, aklıselîmin ve sünnetin sınırları çerçevesinde kalmak isteyenleri kendi etrafında toplamış, isyan hareketine karışmaksızın Basra'da kendi halinde sakin bir hayat yaşamıştır. Ebû Ubeyde isimli reisleri de Basra İbâdîleri'ni dikkatle yönetmiş, etrafında toplanan öğrencileri İbadiyye fırkası öğretileri doğrultusunda yetiştirerek onları birçok bölgeye davetçi olarak göndermiştir. "Taşıyıcılar" ya da "naklediciler" anlamında "hameletü'l-ilm" veya "nakaletü'1-ilm" adı verilen bu davetçi gruplar, İbâdiyye'nin Mağrib, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan'a yayılmasını sağlamıştır.

Uman İbâdîliği, Mirdâs b. Udeyye'nin bölgedeki faaliyetleri ile başlamıştır. 2/8. yüzyılın ilk yarısında hameletü'1-ilm ekiplerinden Uman'a gelenlerin gayretleriyle de kökleşmiştir. Yemen ve Hadramut İbâdîliği'nin büyük ölçüde çöküşünden iki yıl sonra Uman'daki isyanla Uman İbâdîliği kurulmuş oldu ve Cülendâ b. Mes'ûd imamete getirildi. Uman'ın Nezve şehrini merkez edinen İbâdîler, Mûsâ b. Ebû Câbir el-Ezkânî'nin başkanlığında bir şûra topladılar (177/794). Şûra üyeleri Muhammed b. Abdullah b. Ebû Affân el-Ezdî'yi imamete getirdiler. Ancak icraatını beğenmedikleri için iki yıl sonra onu azledip yerine Vâris b. Kâ'b el-Harûsî'ye biat ettiler. Vâris ile onun ölümünden (192/808) sonra yerine Gassân b. Abdullah el-Yahmedî imamete geçti. Bu arada Uman ülkesi İbâdî davetinin merkezi oldu ve Basra İbâdî ileri gelenleri Uman'da toplandı. Önce Abdülmelik b. Hamîd'e, onun ölümünün ardından Mühennâ b. Ca'fer'e bey'at edildi. 280 (893) yılında Abbasîler Muhammed b. Nûr kumandasında Uman'a sefer düzenlediler ve İbâdîler'in direnmesine rağmen bölgeyi ele geçirdiler. Ancak Uman'ın istilâsı gerçek anlamda bir hâkimiyetin kurulmasını sağlayamamış, İbâdî imameti orada kesintisiz olarak devam etmiştir. Daha sonraları İbâdîlik, Ebü'l-Kâsım Saîd b. Abdullah'ın açtığı yolda yürüyerek Uman'daki varlığını Ortaçağ'da da sürdürmüştür. Uman İbâdîliği, 16. yüzyıldan itibaren genel olarak hâkim aile ve veliaht sistemiyle yürüyen bir imamet şekline bürünmüştür. Bu sistem içinde halkın ve İbâdî âlimlerinin beğendiklerine imam, diğerlerine ise vali, mütekaddim, melik veya sultan denilmiştir. İbâdîlik bugün de Uman'da Gâfırî ve Hinâ kabilelerinin mezhebi olarak devam etmektedir. Yine Kuzey Afrika ülkelerinde ve Fas'ta, özellikle Doğu Afrika'da Zengibar adasında olmak üzere İbâdîlik varlığını bugüne kadar sürdürebilmiştir.

Görüşler: İbâdîler **devlet başkanı** belirlemenin dinî bir görev olduğunu söylerler. İbâdiyye, imamın bazı istisnalar dışında seçim (biat) yoluyla başa geçirilmesi gerektiği inancındadır. İbâdiyye, imamet makamına getirilecek şahsın vasıfları konusunda Ehl-i Sünnet'ten tamamen ayrılır ve imamların Kureyş'ten olması yolundaki anlayışı kesinlikle reddeder. Onlara göre imamet için soy değil mü'min vasfını taşıdıktan başka ilim, zühd ve adalet sahibi olmak önemlidir. Bu nitelikleri taşımak suretiyle itaate lâyık olan herkes imam olabilir. Bu görüşlerinden dolayı pek çok Arap olmayan unsurun Haricî saflarına katıldığı bilinmektedir. İmametin vasiyet veya tayinle değil cemaatin ittifakı, yani serbest seçimle gerçekleşeceği hususu İbâdiyye'nin temel prensiplerindendir.

Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı olmadığını söylemeleri, Kur'an'ı mahluk kabul etmeleri ve ahirette şefaati inkar etmeleri İbâdîler'in Mu'tezile etkisinde kaldığını göstermektedir. Ancak kulların fiileri konusunda Mu'tezile'den ayrı düşündükleri anlaşılmaktadır. İbâdiyye'ye göre hayır da şer de Allah'tandır. Kulların fiilleri, Allah'ın dilemesi ve yaratmasıyla meydana gelir.

Büyük günah meselesinde İbâdiyye mutedil bir yol izleyerek diğer Hâricî gruplardan ayrılmıştır. İbâdiyye'ye göre amel, imandan bir parça olmakla birlikte, amelsizlik ya da büyük günah bir Müslümanı dinden çıkarmaz, onu doğrudan kafir yapmaz. Amelsizlik ve günahkarlık yine küfür olarak adlandırılmaktadır; fakat bu küfür "nankörlük" anlamında "**nimet küfrü**"dür. Bu çeşit küfür insanı bu dünyada dinden çıkarmaz. Tevbe ederse Müslümanlığa döner ve ebedî ahiret cezasından kurtulur. Tevbe etmez ise ahirette ebedî cezaya müstehak olur.

Nimet küfrü halinde olan Müslümanın canı, malı, ırzı diğer Müslümanlara haramdır. Bu dünyada dinden çıkaran küfür ise, bilinen manasıyla Allah'ı, O'nun birliğini, nübüvveti, Kur'an'ı inkar manasında "**şirk küfrü**"dür. Bu küfür üzere olan insanlarla emr bi'l-maruf uyarınca bu dünyada mücadele edilir. Bu görüşüyle İbâdiyye, el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini savunan Mu'tezile mezhebiyle benzeşmektedir.

İbâdîler'in **ibadetler ve muamelât** konusunda, Uman ve Kuzey Afrika'da beraber yaşadıkları Sünnî Müslümanlarla herhangi bir mühim farklılığı bulunmamaktadır. Bu sebeple devam ettikleri camileri ayrı değildir. Mezhep ayrılığı gözetmeksizin birbirleriyle evlilik münasebeti kurabilmektedirler.



Konumuz olan İbadilik ile ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek için Ethem Ruhi Fığlalı'nın *İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri* adlı kitabını okuyunuz.

Günümüzde İbâdiyye, başta Uman olmak üzere Hadramut, Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir ve Batı Sahrâ'nın çeşitli yerlerinde varlığını sürdürmektedir. 2/8. yüzyılın ortalarından bugüne kadar Uman'da altmışın üzerinde imam seçildiği bilinmektedir. 18. yüzyıldan itibaren bir İbâdî sultanın hâkimiyetiyle İbâdî kabilelerinin liderleri tarafından seçilen dinî ve dünyevî yetkileri haiz imamın mücadelesi, Uman'da politik ve dinî tarihin odak noktasını oluşturmuştur. Son asırda Uman sultanları, seçilen İbâdî imamlarını kabile liderleri gibi değerlendirmiştir. 1992 yılı itibariyle nüfusu 1.500.000 civarında bulunan Uman'ın %40-45'i İbâdî mezhebindendir.

Uman Sultanı Kâbus b. Saîd b. Teymûr da İbâdiyye mezhebine mensup olup, 1749'dan bu yana idareyi elinde bulunduran hanedanın temsilcisidir. Günümüzde İslam âlemindeki bütün İbâdîler'in sayısı kesin olarak

bilinmemekle birlikte iki-üç milyon civarında oldukları tahmin edilmektedir. Sayıca pek fazla olmayan Hadramut İbâdîleri yanında Zengibar'daki İbâdîler daha çoktur. Son yıllarda halkın çoğunun Şafiî mezhebine girmesiyle İbâdî sayısında azalma gözlenmekle birlikte yine de Zengibar'ın hâkim ailesi ve çevresi İbâdiyye'ye mensuptur. İbâdîlik Kuzey Afrika'nın özellikle Berberî kabileleri arasında yaygındır. Libya'da Trablus'un Züvâre ve Cebel-i Nefûse bölgelerinde, Tunus'un Cerbe mıntıkasında ve Cezayir'in Vercelân ve Vâdi Mizâb mevkilerinde yaşayan halk arasında İbâdîlik devam etmektedir.



İbadilik dışındaki bütün Hârici fırkaların kısa sürede etkilerini kaybetmesne karşın, İbadiyye fırkasının günümüze kadar gelebilmesinin sebepleri konusunda sizin söyleyebilecekleriniz var mıdır?

MÜRCİE MEZHEBİ

İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve

Mürcie kelimesi, "tehir etmek, "ümit vermek" anlamlarına gelen "ircâ’" kökünden türetilmiş çoğul bir isimdir. Kur'an-ı Kerim'de ircâ’ kelimesi bu manalarda çeşitli şekillerde geçmektedir (A'râf, 8/111; ayrıca bk. Tevbe, 9/16; Şuara, 26/36). Mürtekib-i kebîre (büyük günah sahibi müslüman) hakkındaki son kararı Allah'a ve âhiret gününe bırakan bu gruba, "tehir edenler, erteleyenler" anlamında "Mürcie" denmiştir.

Mürcie kelimesinin "ertelemek, sonraya bırakmak" anlamına gelen “ircâ' veya "beklenti içinde olmak, ümit etmek" mânasındaki recâ' kökünden geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de kelimenin, aslî harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ'dan türemiş olduğu fikri tercih edilmektedir. Bunun yanında, aslî harflerinin sonuncusu vâv olan recâ' kökünden ircâ' kalıbında kullanıldığında birinci anlamın değişmediği konusunda da ittifak vardır. Terim olarak ise, “günahın imana zarar vermediği tezini savunarak, büyük günah işleyene ümit veren ve onun hakkındaki nihai kararı Allah'a havale edip tehir edenler” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Mürcie, siyasî ve itikadî bir fırka olarak büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, manevî sorumlulukları hakkında düşüncelerini açıklamayan topluluklara verilen ortak bir isimdir. Ayrıca Mürcie kavramı "amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakan", "büyük günah işleyenlere ümit veren" veya "imanı sırf dille ikrardan ibaret gören" şeklinde de tanımlanmıştır. Başlangıçta siyasî alanda bir tarafsızlığın ifadesi olan Mürcie, tarihi süreç içerisinde akaid sahasındaki tarafsızlığın da adı olmuştur. Buna göre, Mürcie, "tâatın kâfire bir faydası olmadığı gibi, günahın da imana bir zararı yoktur" şeklindeki ilkeyi kabul etmek suretiyle büyük günah işleyen kimseye ümit vermiştir. Diğer bir görüşe göre ise, imamet konusunda, Hz. Ali'yi birinci sıradan dördüncü sıraya bıraktıkları, başka bir ifade ile hilafete geçişte erteleme yaptıkları için onlara “erteleyen” anlamında Mürcie denilmiştir.

Mürcie mezhebini, iman-amel ilişkileri çerçevesinde değerlendiren diğer bir görüşe göre de, iman karşısında ameli ikinci plana itip ona fazla önem vermedikler için onlara Mürcie denmiştir. Başlangıçta müspet bir yaklaşımın ifadesi olarak ortaya çıkan ircâ’ görüşü, zaman geçtikçe Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaşarak “iman ve amelde genişlik ve gevşekliği ifade eden” bid'at bir düşünce ve inanç haline gelmiştir. Mezhepler tarihinde Mürcie ismi

ile daha çok bu grup anılmaktadır. Bunlar, yani bid'atçı Mürcie, mürtekib-i kebîre hakkında benimsemiş oldukları kendilerine göre mu'tedil kabul ettikleri kanaatle yetinmeyip, "bu konuda verilmiş hükmü aşarak imanla beraber günahın da bir zarar vermeyeceğini kabule gitmişlerdir". Onların yukarıda ifade ettiğimiz gibi temel prensipleri şudur: Nasıl tâat küfre fayda vermezse, günah da imana zarar vermez. Bu prensipten hareket eden Mürcie, imanı sadece ikrar, tasdik, sevgi ve bilgiden ibaret sayarak kuru bir iman anlayışına sahip olmuştur.



Mürcie mezhebi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek için Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslamlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı kitabını okuyunuz.

Doğuşu ve Gelişmesi

Ashâb döneminde yukarıda yapılan tanımlar çerçevesinde davranışlar sergileyen sahabîler mevcuttu. Nitekim ilk Mürcî tavır, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra aralarında Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkâs, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbîlerin bulunduğu birtakım kimseler tarafından ortaya konmuştu. Bunlar başlangıçta kenara çekilip hiçbir şeye karışmayarak Hz. Ali'ye biat etmekten kaçınmışlar, ancak daha sonra biat edip ehl-i kıbleye kılıç çekmenin doğru olmadığını savunmuşlar ve ehl-i kıble ile savaşmayı, onlara kılıç çekmeyi reddetmişlerdir. Onlar için esas olan toplumsal barıştı. Eğer siyasi tartışmalar ve dini ihtilaflar bu barışı bozuyorsa, bu tartışma ve ihtilaflarda kimin haklı kimin haksız olduğunun, kimin mümin kimin fâsık ya da kafir olduğunun kararı Allah'a bırakılmalıydı. Bu erteleme, suskun kalma ya da kenara çekilme tavrıyla barışın yeniden tesisinin mümkün olacağını düşünüyorlardı.

Mürcie, büyük günah işleyen bir kimsenin, mümin sayılıp sayılmayacağı hakkındaki tartışmaların çoğaldığı bir dönemde ortaya çıkmış ve Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretmesiyle daha da güçlenmiştir. Çünkü bu olayın ardından Ali taraftarları ve pek çok kimse, zorunlu olarak Muâviye'ye biat etmiş, ardından kenara çekilerek ilim ve ibadetle meşgul olmaya başlamıştı. Haricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler'in politik ve ekonomik siyaseti, o günkü sürecin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler Mürcie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında yer almaktadır. Ayrıca, büyük günah işleyenleri ve kendi dışındaki Müslümanları tekfir eden, devlet geleneğine sahip bulunmayan ve medenî hayata alışmamış olan Haricîler karşısında bütün Müslümanların eşitliğini savunan ılımlı ve uzlaşmacı bir zihniyetin doğması kaçınılmaz bir sonuçtu. Emeviler, yönetimi ele geçirince iktidarlarını meşrulaştırma yolları arayarak kendilerinin Allah'ın takdiriyle hilâfete geldiklerini ve O'nun hükmünü icra ettiklerini, bu sebeple idareye yönelik isyanın Allah'a karşı yapılmış olacağını iddia ettiler. Bu durum Müslümanlar arasında ırk ayırımı telakkisini yeniden gündeme getirdi. Emevî halifelerinin Araplar ile mevâlîye farklı muamelede bulunması, Arap olmayanların zaman zaman ayaklanmasına sebep oluyordu. Ancak sahâbenin bir kısmı susmayı tercih etmiş ve Müslümanların görüş ayrılıklarına düşmelerine sebep olan bu fitneye katılmamayı daha uygun bulmuşlar ve bunun Hz. Peygamber'e nispet edilen "fitneye karışmama" yönündeki bir takım rivayetlerle en doğru bir davranış şekli olduğunu savunmuşlardır.

İlk Mürciî fikirlerin oluşum dönemi Abdullah b. Ömer'in hayatının sonlarına doğru (60/680) başlamıştır. Şam, Mısır ve Basra'da da mevcut olmakla birlikte tarafsızlar grubunun yoğunlukta bulunduğu yer Mekke ve

Medine idi. Müslümanlar arasındaki yorum farklılıkları had safhaya varıp sadece anlaşmazlıklar hakkında hüküm verme safhasında kalmayıp, büyük günah işleyenin durumu da bunlara eklenince, ortaya, meseleler hakkında peşin hüküm vermeyen ve işi Allah'a havale eden yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ashab ile **şükkâk** (kuşkudakiler) diye adlandırılan kimselerin yolunu izleyen bir grup çıktı. Bu yeni grup, büyük günah işleyenin durumu hakkında peşin hüküm verilemeyeceğini, bunların durumlarının, gaybı bilen Allah'a bırakıldığını beyan etmiş, siyasî tartışmalardan uzak kalmış ve günah işleyen kişi hakkında herhangi bir şey söylemekten kaçınmıştır. Çünkü günah işleyenler hakkındaki dedikoduların, siyasî anlaşmazlıklardan kaynaklandığı kanaatine varmışlardır.

Bu olaylar ve düşüncelerin ardından ircâ' ile ilgili kanaatler yazıya dökülmüştü. Cemel ve Sıffin olaylarından bir müddet sonra kaleme alınan Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin Kitâbü'l-İrcâ' adlı eseri gündemi ele almıştı. Olaylar bu eserin ışığında değerlendirildiğinde Mürcie'nin doğuşunun 60-75 (680-694) yılları arasında gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü Muâviye'nin başlatmış olduğu Hz. Ali'yi lanetleme ve Osman'ı övme kampanyası pek çok kimsenin tepkisine yol açtığından, hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren her iki halife hakkında ircâ' nitelikli bir düşünceye sahip olmak siyasî bir tavrın işareti haline gelmiştir. Buna göre Mürcie, İslâm toplumunu tehdit eden Haricî zihniyetine, Emevî-Hâşimî çekişmesine, Emevîler'in Hâricîler'le diğer muhaliflerine karşı acımasız davranışlarına ve mevâlîyi küçük görmelerine, özellikle de Müslümanların birbirini öldürmesine tepki olarak doğmuş, uzlaşmacı ve birlik taraftarı siyasî bir fırka olarak kabul edilmiştir.

İleriki bir safhada Mürcie, "büyük günah işleyenlerden bazılarının günahları affedilir, kötülükleri de iyiliklere çevrilir" demekle kalmamış; daha ileri giderek, imana sahip olunduğu sürece günahın hiçbir zararının olmayacağına hükmetmişti. Emevî yöneticileri, Havâric ve Şîa gibi iktidarı ele geçirmeye yönelik bir amaç gütmeyen Mürcie mensuplarının faaliyetlerine engel olmamış ve onları çeşitli görevlere getirmekte sakınca görmemiştir. Kendilerini ilme veren bu mezhebin mensupları, daha çok Horasan ve Mâverâünnehir'de yürütülen fetih hareketlerine katılmıştır. Emevîler döneminde Mürciîlerin desteklediği siyasî hareketler Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as (81/700), Yezîd b. Mühelleb (101/719), Zeyd b. Ali (122/740) ve Haris b. Süreyc (127/745) isyanlarıdır.



Konu hakkında bkz. Mehmet Dalkılıç, "Eş'arî'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları", İstanbul Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2004).

Ebû Hanîfe ve Mürcie: Mürcie'ye mensup olanlardan bazıları da, büyük günah işleyen kişinin durumunun, kıyamet gününde Allah'a bırakıldığını beyan etmişler ve bunlar, Ehl-i Sünnet âlimlerinin birçoğu ile pek çok noktada birleşmişlerdir. Buna göre, "büyük günah işleyenin nihaî durumu hakkındaki hükmü, yani cennetlik mi cehennemlik mi olduğu hakkındaki kararı Allah'a havale etme" şeklindeki ircâ' görüşü, temelde Ehl-i Sünnet'in anlayışına yakın bir görüştür. Ebû Hanîfe, amelin imanın zorunlu bir parçası olmadığı noktasında ilk Mürciîler'le aynı görüştedir. Mürcie'de olduğu gibi, Ebû Hanîfe'ye göre de iman, değer bakımından amelden üstündür. Amel, imanın yanında ikinci sırada yer alır. Ancak Ebû Hanife "mürciî" vasfını kesinlikle kabul etmemektedir. "Mürcie" ifadesinin, bir Kelâm ve Mezhepler Tarihi kavramı olarak ilk etapta çağrıştırdığı anlam göz önünde bulundurulursa, Ebû Hanîfe'ye Mürciî demenin doğru olmayacağı açıktır.

Ebu Hanife'ye ‘Mürciî’ denilmesinin başka bir yönü daha vardır. O da, Ebû Hanife'nin, hicrî birinci asırda ortaya çıkan Kaderiye’ye ve arkasından Mu‘tezile’ye muhalefet etmesidir. Çünkü Mu‘tezilîler, kader meselesi hakkında kendilerine muhalefet eden herkese ‘Mürciî’ derlerdi. Bu durum Haricîler ve Ehl-i Hadis için de geçerlidir. Onlar da, ameli imanın parçası görmeyen, büyük günahın imanı gidereceğini kabul etmeyen kesimlere “Mürciî” ithamını uygun görürlerdi.

Mürcie, iman tanımlaması ve irca görüşüyle birçok mezhebi etkilemiştir. Bu anlamda, halis Mürcie’nin yanında, Cebriyye’nin, Kaderiyye’nin ve Hariciler’in mürciî görüşlerinden dahi sözedilmektedir. Bu bağlamda Mürcie ismi iki grupta incelenebilir: Birincisi mürtekib-i kebîrenin hükmünü Allah'a havale ederek, imanla beraber günahın bir zarar vermeyeceğini iddia edip, tâat ve ibadetlerin önemsizliğine, amelin imandan ayrı olduğuna inanan Mürcie-i Hâlisa (hakiki, halis Mürcie); ikincisi ise mürtekib-i kebireyi kâfir saymayıp, günahkâr mü'min olarak telakki eden, özellikle Sünnî düşüncenin Ebû Hanîfe gibi reycilerini etkileyen diğer Mürcie. Bu son anlamda bazı sahabîler bile, Mürcie mensupları olarak vasıflandırılmıştır.

SIRA SİZDE 2

Mürcie mezhebinin ortaya koyduğu görüşlerden başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer mezhep bilginlerinin etkilenişi ve kurumsal varlığını müstakil olarak devam ettirememekle birlikte görüşleriyle diğer mezhepler içinde varlığını sürdürüşü konusundaki düşüncelerinizi açıklayınız.

KADERİYYE

Kaderiyye kelimesi sözlükte "kadere mensup olan, kader taraftarı" mânasındaki “kaderî”den gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Terim olarak ise “kader inancını reddeden düşünce ve inanç akımı, sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep” anlamında kullanılmıştır. Allah'ın belirlediği kader yerine insanın belirlediği bir kadere inanmaları ve fiilleri Allah'a değil insana isnat etmelerinden dolayı bu ismi almıştır.

Kelimenin bu kullanılışı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, söz konusu grubun ilâhî kaderi inkâr etmekle birlikte her şeyi insanın irade ve kudretine bağlayarak bir bakıma kaderi kula nispet ettiği için bu isimle anıldığını söylerken, bazıları da dildeki kullanımlarda bazı şeylerin karşıtı ile adlandırılmasının söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Bir diğer görüş ise, bu grubun kader meselesi üzerinde yoğunlaşıp kendini nihaî doğruya ulaşmış görmesi ve diğer grupları yanlış bulmasına dayanmaktadır. Kısaca bunlara Kaderiyye denilmesinin nedeni kader konusunu merkeze almalarından dolayıdır. Bu bağlamda Kaderiyye kelimesi, "kader konularına ölçüsüzce dalanlar" anlamında da kullanılmıştır.

Bu gruba bazen **ehlü'l-kader** de denilmiştir. Başlangıçta kaderiyye ya da ehlü'l-kader ismi, kendi içinde çelişkilerden uzak olmayan esnek nitelikteki bu zümrelere kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir. Bu adlandırmada, bazı hadis kaynaklarında yer alan ve kadercileri Mecûsîler'e benzeten rivayetler önemli rol oynamış olmalıdır. Düşünce ve inanç okulu durumuna gelmesini sağlayacak bir sistematiğe sahip olmayan Kaderiyye akımının görüşleri çeşitli kişilerce temsil edildi ve giderek Mu‘tezile grubunun temel tezleri arasına girerek varlığını sürdürdü. Kader konusunu gündeme getiren ilk kişinin Emevi halîfelerinden Abdülmelik b. Mervan

döneminde Haccâc tarafından öldürülen **Ma'bed el-Cühenî** (v. 80/699) olduğu bilinmektedir. Tâbiûn âlimlerinden olan ve Hasan Basrî'nin derslerini izleyen el-Cüheni'nin kader konusundaki düşüncelerinin yaygınlık kazanmasında, ünlü Mu‘tezile bilginlerinden ve ekolün kurucularından Amr b. Ubeyd'in önemli etkisi oldu. Kaderiyye inançları el-Cühenî'den sonra, Halife Hişam b. Abdülmelik döneminde **Geylân ed-Dımeşkî** tarafından daha sistemli bir biçimde savunuldu.

Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından paralel durumda bulunup daha sonra taraftarlarının kendisine katıldığı Mu‘tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta ondan ayrı bir fırkadır. Abdulkâhir Bağdadî ise, Kaderiyye'yi Mu‘tezile'nin diğer bir adı olarak kaydetmektedir. Fakat bazı müellifler, aradaki farkı belirtmek için Kaderiyye'yi "halis kaderiyye" diye ifade etmiştir. Diğer taraftan Mu‘tezile âlimleri, mezheplerinin Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından Kaderiyye olarak anılmasına karşı çıkmışlardır.



Kaderiyye ekolünün Emevîler'in, kulların iyi ve kötü fiillerini tamamıyla Allah'ın takdirine bağlayan cebriyeci din anlayışına bir tepki olarak ortaya çıktığını da belirtmek gerekir. Emevîler'in yönetimdeki zulüm ve haksızlığının sorumluluğu, cebri ideolojiyle sanki Allah'a havale ediliyordu. Yaşanan olumsuzluklar sanki bütünüyle kaderin bir tecellisi olarak gösterilmeye çalışılıyordu. Ma'bed ve Geylân gibi şahsiyetler bu yanlışa karşı seslerini yükseltmişler, yapılan iyi işler gibi kötü işlerin de tüm sorumluluğunun insana ait olduğunu söyleyerek aslında Emevî siyasetini mahkum eden bir söylem geliştirmişlerdi.

MU‘TEZİLE MEZHEBİ

İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "ayırmak, uzaklaştırmak" anlamındaki "a-z-l" kökünden sıfat olan mu‘tezile kelimesi "uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen" demektir. Mu‘tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı ile ilgili olarak değişik yaklaşımlar mevcuttur. Mesela ilk dönemlerde Hz. Osman'ın ve daha sonra Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesi veya Ali ile Muâviye'nin anlaşmazlığa düşmesi, yahut Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretmesi olayları üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen, bir kenarda duran gruplara Mu‘tezile veya Mu‘tezele denmiştir. Başka bir açıklamaya göre ise Mu‘tezile ismi, aşırı uçlardan uzak durduklarını ifade etmek için kendi mensuplarınca tercih edilmiştir. Mu‘tezile'nin büyük günah işleyen kimseyi kâfir veya mü'min değil fâsık sayması sebebiyle bu adı aldığı da söylenmiştir. Sünnî kaynaklarında ise Mu‘tezile isminin daha çok **Vâsıl b. Atâ**'nın mürtekib-i kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılması ve onun, Vâsıl'ın kendilerinden uzaklaştığını ifade için *Gad i'tezele 'anne'l-Vâsıl* demesiyle ortaya çıktığı bildirilmektedir. Buna rağmen Mu‘tezile grubu içinde Hasan-ı Basrî'nin görüşlerini benimseyen ve bundan dolayı da kendilerine Haseniyye denilen bir fırka da mevcuttur. Bazıları ise Vâsıl yerine **Amr b. Ubeyd**'in ismini zikrederler.

Öte yandan Mu‘tezile mensupları, kaderi tartışmaya açıp inkâr ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvân'dan etkilendikleri için Cehmiyye, "Allah şerri yaratmaz" dedikleri için Seneviyye ve Mecûsiyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vaîdiyye, Allah'a bazı kadîm sıfatları

nispet etmekten kaçındıkları için Muattıla olarak da adlandırılmıştır. Ancak Mu‘tezile âlimleri bu isimlendirmeleri reddetmektedirler. Kendilerine Mu‘tezile”nin dışında, ashâbü'l-adl ve't-tevhîd, adliyye, ehl-i adl, ehlu’l-hak, el-fırkatü'n-nâciye gibi adlar vermektedirler.

Mu‘tezilenin Doğuşu ve Gelişmesi

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra bazı sahabîlerin üzüntüleri sebebiyle evlerine çekildikleri, fitne ortamından uzak durmak için siyasî işlere karışmadıkları ve bundan dolayı kendilerine lügat manası itibariyle "mu‘tezile" denildiği bilinmektedir. Nitekim Hz. Hasan'ın hilafetten feragat edip, Muaviye'ye hilafeti teslim etmesinden sonra, Hz. Ali'nin yanında yer alan bazı Müslümanların, Muaviye ve diğer insanlardan ayrılıp evlerine ve mescitlere bağlanıp "biz ilim ve ibadet ile meşgulüz" dedikleri de kaydedilmektedir. Sahâbe devrindeki anlaşmazlıklarda fitneye karışma endişesiyle iki tarafta da yer almayan Müslümanlara kelime itibariyle mu‘tezile ifadesi kullanılsa da söz konusu Müslümanların kelam ve mezhepler tarihinde ifade edilen manada Mu‘tezilî olduklarını söylemek mümkün değildir. Âlimlerin çoğunluğu, Mu‘tezile’nin ileride bir mezhep olarak teşekkülünde esas alacağı görüşlerin en önemlilerini ilk olarak ortaya atanların Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden Vasıl b. Atâ (v. 131/748) ile Amr b. Ubeyd (v. 144/761) olduğunda görüş birliğindedir.

Şehristanî'nin belirttiğine göre; bir kimse Hasan-ı Basrî 'ye gelerek şöyle dedi: “Ey imam! Zamanımızda büyük günah işleyenlerin kafir olduğunu söyleyen bir topluluk çıktı. Onlara göre büyük günah işlemek, kişiyi dinden çıkaran bir küfürdür. Bunlar Hariciler’den Vâidiyye fırkasıdır. Bir diğer topluluk ise büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü tehir (ircâ) etmektedir. Onlara göre ise nasıl küfürle beraber tâatın (hayırlı iş) bir faydası yoksa, imânla beraber günahın da bir zararı yoktur. Bunlar da Mürcie fırkasıdır. Bize bu konuda bir itikad yolu çizer misin?” Vasıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basri'nin bu meseleye vereceği cevabı beklemeden, kendisi öne atılarak; “ben büyük günah işleyenin mutlak olarak ne mü'min ne de kâfir olduğunu söylerim. O, iki yer arasında bir yerdedir (el-menzile beyne'l menzileteyn). Ne mü'mindir, ne de kâfirdir” dedi ve daha sonra ayağa kalkıp, Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılarak mescidin başka bir direğinin dibinde kendine bir yer tuttu. Hasan-ı Basrî 'de ona: "Vasıl bizden ayrıldı (*i'tezele*)" deyince, bunun üzerine Vasıl ve arkadaşları "ayrılanlar" manasında Mu‘tezile mezhebinin çekirdeğini teşkil etmiş oldular.

Başlangıçta ihtida edenlerden cizye alınmazken, bu uygulama hazine gelirlerini azaltınca, Emevî valilerinin Horasan'da Müslümanlardan cizye toplaması, Mu‘tezililer'in tepkisini çekmiştir. İlk Mu‘tezilîler, bu tarz adaletsiz uygulamaları kaldıran Halife Ömer b. Abdülazîz'i ve mezheplerine ilgi duyan Halife Yezîd b. Velîd'i desteklemişlerse de Ehl-i Beyt'e besledikleri sevgi dolayısıyla Emevîler’e olumlu bakmamışlar, ancak Haricîler gibi isyan tavrı da almamışlardır. Yöneticilerden uzak duran Vâsıl, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine gönderdiği davetçilerle birçok taraftar kazanmıştır. Vâsıl b. Atâ’nın ölümünden sonra kayınbiraderi Amr b. Ubeyd hareketin önderliğini üstlenmiştir. Siyasî konularda Vâsıl'dan farklı düşünceler taşıyan Amr, faaliyetlerini Basra ve Bağdat'la sınırlı tutmuştur. İkinci Abbasî halifesi Mansûr'un arkadaşı olmasına ve ona birçok tavsiyede bulunmasına rağmen siyasî tarafsızlığını korumuştur. Bu sebeple mezhep, Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf dönemine kadar Basra ve Bağdat'ta

fazla bir varlık gösterememiştir. Batılı müsteşriklerden bazıları ikinci hicri asırdaki bu duraklamayı Mu'tezilîler'in, Abbâsîler'in ilk döneminde Ehl-i Beyt'ten Muhammed Nefsüzzekiyye'nin başlattığı isyana verdikleri destek sebebiyle mâruz kaldıkları baskıyla irtibatlandırırken, Kâdî Abdülcebbâr bunu, Mu'tezile'nin cebir itikadına karşı çıkışı sebebiyle gördüğü baskıya bağlamıştır.

Bu arada Mu'tezile'nin ortaya çıkışını iç âmiller yanında İran dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerle açıklayan ilim adamlarının bulunduğu da hatırlanmalıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışında birbirine paralel iki faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür: 1. Mürtekib-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller, Kur'an'ın mahlûk oluşu gibi tartışmalar üzerindeki iç siyasî ve fikrî ihtilâflar. 2. Varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn gibi konular üzerindeki dış felsefi etkenler.

Mu'tezile'nin gelişmesi Abbasîler döneminde olmuştur. Halife Mansûr ile Amr b. Ubeyd arasındaki dostluk bilinmektedir. Mehdî'nin hilafeti döneminde, Mu'tezile'nin mücadele metodundan ve iknâ gücünden istifade edilmek istenince, Mu'tezile, Abbasîler'in adeta resmi mezhebi niteliğini kazanmaya başladı. Oldukça yaygınlaşan Allah'ı inkâr fikrinin önüne geçmek ve zındıklar ile mücadele etmekte Mu'tezile metodunun daha geçerli olacağına inanan bazı idareciler, Mu'tezile görüşlerini âlimlere ve diğer insanlara zorla kabul ettirmeye çalıştılar. Hârûn Reşîd'in iktidara gelmesiyle Mu'tezilîler itibarlarını arttırdılar. Mu'tezilî âlimlerin bilgisine ve ikna gücüne önem veren halife, bazılarını tebliğ ve irşad için Bizans'tan Çin'e kadar uzanan birçok bölgeye gönderdi. Bu dönemde Kaderiyye telakkisini benimseyen Yahya b. Hamza el-Hadramî Şam kâdılığına getirildi. Mu'tezilîler Halife Emîn'in tahta çıkmasıyla biraz nüfuz kaybına uğradılar ve kardeşiyle yaptığı iktidar mücadelesinde onu değil Me'mûn'u desteklediler. Me'mûn, Arapçılığa karşı İranlılar ve Türkler'den, Sünnîliğe ve Şîa'ya karşı da Mu'tezilîler'den istifade etme siyaseti güttü. Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve İbn Ebî Duâd gibi Mu'tezile âlimleri halifeyi etkileyerek mezheplerini sarayın resmî ideolojisi haline getirdiler. Özellikle vezirliğe tayin ettiği İbn Ebî Duâd'ın telkinleriyle Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğu fikrini benimseyen Halife 218 (833) yılından itibaren bu fikri reddeden kadılara ve âlimlere baskı uyguladı (***mihne***). Halife Mu'tasım ve Halife Vâsık devirlerinde de aynı uygulama devam etti. 232'de (847) iktidara gelen Halife Mütevekkil, devletin Mu'tezile'yi destekleme siyasetine son verdi. Böylece Mu'tezile'nin yükselişi durdu.

Teoride ferdin hürriyetini savunan Mu'tezile, uygulamada baskıcılığa destek vermesi nedeniyle çöküşe sürüklenmeye başladı. Neticede "*cüz'ün lâ yetecezzâ*", "ma'dûmun şey olup olmaması", "cevher ve arazların fenâ ve bekâsı" gibi dinin aslından olmayan felsefi meselelerde birbirlerini tekfir etmeye başladılar. Öte yandan Mu'tezile'den ayrılan İbnü'r-Râvendî'nin Şîa'ya katılması, bilhassa İmam Mâtüridî ile İmam Eş'arî'nin Sünnî kelâm ekollerini ortaya çıkarmaları Mu'tezile için ağır bir darbe olmuş, bundan sonra Mu'tezile zaman zaman kendini toparlamışsa da varlığını uzun süre devam ettirememiştir. Bu dönemde hadis tedvinlerinin tamamlanıp Rasulullah'ın mürtekib-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller gibi konulardaki hadislerinin ortaya çıkmasıyla Mu'tezile düşüncesinin temelsiz olduğunun görülmesi ve büyük bir taraftar kitlesini kaybetmesi, en önemli hususlardan biridir.

Abbâsîler'in merkezî otoriteyi kaybetmesi üzerine 320 (932) yılından itibaren kurulmaya başlanan bölgesel yönetimlerden Büveyhîler döneminde ikinci Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'nin Mu‘tezilî âlim ve devlet adamı Sâhib b. Abbâd'ı vezir yapması ve Kâdî Abdülcebbâr'ın başkâdılığa tayiniyle mezhep yeniden canlılık kazandı. Önemli mevkilere Mu‘tezilîler getirildi. Fakat Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra Mu‘tezilîler tekrar gözden düştü, Abbasî Halifesi Kadir-Billâh'ın kendilerine cephe almasıyla çöküşleri hızlandı. Gazneli Mahmud'un 420 (1029) yılında Rey'i işgal ederek Büveyhî hanedanını bertaraf etmesi üzerine burada bulunan Mu‘tezilîler, Horasan bölgesine göç ettiler. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in 429/1037'de Rey'i ele geçirmesi, 447/1055 ve 450/1058 yıllarında Bağdat'a giderek halifeyi ziyaret etmesi, Abbasîler nezdinde Selçukluların itibarının artmasına ve Mu‘tezile'nin yeniden canlanmasına yardımcı oldu. Çünkü Tuğrul Bey'in veziri Kundürî mezhep taassubundan dolayı veya siyasî sebeplerle onları destekliyordu. Kundürî, Mu‘tezilîler'i önemli mevkilere getirdi. Ancak 456/1064 yılında Kundürî'nin görevden alınıp hapse konulması ve bir yıl sonra öldürülmesiyle Mu‘tezile'nin siyasî desteği sona erdi. Ebû Ali Muhammed b. Ahmed gibi Mu‘tezile âlimlerinin çabaları da neticesiz kaldı. Alparslan'ın veziri ve koyu bir Eş‘arî taraftarı olan Nizâmülmülk'ün verdiği destekle onun yerine Eş‘arîlik canlandı.

Cüveynî ve Gazzâlî gibi Sünnî otoritelerin yönelttiği tenkitler sonucu Bağdat ve civarında tutunamayan Mu‘tezilîler, Horasan ve Hârizm bölgelerine göç ettiler. Burada Mu‘tezilî gelenek Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr el-İsfahânî ve öğrencisi Cârullah Zemahşerî tarafından devam ettirildi. Özellikle Zemahşerî (v. 538/1143), el-Keşşâf adlı tefsiriyle Mu‘tezilîler kadar Sünnîler tarafından da takdir gördü. Bu bölgede de kesintiye uğrayan Mu‘tezilî gelenek, bazı ihya girişimlerine rağmen bir daha başarılı olamadı. Sonraki dönemlerde Mu‘tezile, Sünnî dünyadan uzaklaşmışsa da tamamen yok olmamış, daha önce Vâsıl b. Ata zamanında Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Me'mûn zamanında da Zeydî alim Kasım b. İbrahim er-Ressî tarafından başlatılmış olan Mu‘tezile-Şîa yakınlığı, daha sonra Yemen Zeydîliği ve kısmen İmâmiyye itikadı içinde varlığını sürdürmüştür. 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılda devam eden çağdaş İslamcı ihya hareketlerinin de, insanın hür iradesini savunarak kaderin mutlak belirleyiciliğini reddettiği için Mu‘tezile düşüncesine sempatiyle baktığı bilinmektedir.

Mu‘tezile'nin Basra ve Bağdat Okulları

Abbasîler devrinde Mu‘tezile mezhebi Basra (Basriyyûn) ve Bağdat (Bağdâdiyyûn) kollarına ayrılmış, bu kollar zamanla iki ekol haline dönüşmüştür. Her iki ekol de mezhebin beş esasını kabul etmekle birlikte ayrıntıda farklı görüşler benimsemiştir.

Basra okulunun ilk temsilcisi, aynı zamanda mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'dır. Vâsıl mezhebin tevhid, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker; halefi Amr b. Ubeyd ise adalet, va'd ve vaîd esaslarını geliştirmiş olmakla beraber Mu‘tezile'nin usûl-i hamseden oluşan inanç sisteminin teşekkülü, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (v. 235/850) el-Usûlü'l-hamse adlı kitabıyla tamamlanmıştır. Nazzâm (v. 232/845) ve Câhiz (v. 255/869), Basra okulunun ileri gelenlerindendir. Câhiz'den sonra Basra Mu‘tezilesi, Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) tarafından temsil edilmiştir. Bu okulun

son dönemdeki temsilcisi ise Hemedan bölgesi başkadısı Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir (v. 415/1025). Eklektik bir yöntemi benimsemiş olan Abdülcebbâr, el-Muğnî adlı eserinde kendisinden önceki Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerini bir araya getirerek bunlardan seçimler yapmıştır. Tercihlerinde Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin görüşleri ağır basmaktadır.

Bağdat Mu‘tezilîliği, Basra okulunun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Bişr b. Mu'temir (v. 210/825) tarafından kurulmuştur. Hârûn Reşîd'in veziri Fazl b. Yahya el-Bermekî ile temas kurup görüşlerini saray çevresine benimsetmeye çalışmıştır. Bağdat Mu‘tezilîleri'ne en büyük hizmeti İbn Ebî Duâd (v. 240/854) yapmıştır. "Mu‘tezile'nin rahibi" olarak anılan Ebû Mûsâ el-Murdâr (v. 226/840), zâhidâne hayatı ve tesirli vaazlarıyla mezhebin yayılmasına önemli katkıda bulunmuştur. Murdâr'ın öğrencisi Ca'fer b. Mübeşşir (v. 234/846), eserlerinde Kur'an ve Sünnetin zahirine bağlı kalmayı savunmuş, kıyas taraftarlarını reddetmiş, böylece Zâhirîler'e yakınlaşmıştır. Aynı ekolün diğer önemli isimleri Sümâme b. Eşres (v. 232/846), Cafer b. Harb (v. 236/850), İskafî (v. 240/854) ve Hayyât’tır (v. ?298/810).

Mu‘tezile’nin yayıldığı bölgeler daha çok Basra, Şam, Kufe, Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib'dir. Abbasîler devrinde Basra ve Bağdat, Mu‘tezile'nin faaliyetlerine merkez olmuş, buralarda yetişen davetçiler İslam aleminin değişik yerlerine gönderilmiştir. Mu‘tezilî şair Safvân el-Ensârî bir kasidesinde bu davetçilerin hizmetlerini anlatır ve onların doğuda Çin’e, batıda Mağrib-i Aksâ'ya kadar gittiklerini söyler.



Mu‘tezile mezhebi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek için Osman Aydınlı’nın Akılcı Din Söylemi adlı kitabını okuyunuz.

İnanç Sistemi

Şer'i hükümlerde icma ve kıyası delil olarak kabul etmeyen Mu‘tezile, **usul-ü hamse** (beş esas) diye özetlenen görüşlerini geliştirirken, nasların izahında ve anlaşılmasında aklı yanılmaz bir hâkim olarak kabul etmiştir. Mu‘tezile, aklın sahası dışında bulunan âhirete ve metafiziğe ait bazı konuları akıl ile izah etmeye çalışmış ve akla kaldıramayacağı bir ağırlık yüklemiştir. Değerlendirmede tek ölçü akıl olunca, birçok konuda Kur'an ve sünnet, dolayısıyla Ehl-i Sünnet esasları ile uyumlu olmayan bazı inanç biçimleri ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile, Allah Teala'nın ahirette müminler tarafından görülmesini ve sâlih kimselerin şefaatini inkâr etmiş, kulların menfaatine olan şeyleri yaratmanın Allah'a vacip olduğunu ileri sürmüştür. Bir çok meselede Şiîleri de etkileyen Mu‘tezile’nin bazı temsilcileri, sahâbeden bazılarına kötü sıfatlar yakıştırma konusunda Şîa ile beraber hareket etmiştir.

İtikadî alanı sistematik bir şekilde tanzim eden ilk mezhep Mu‘tezile'dir. Başlangıçtan itibaren Mu‘tezile kelâmcıları İslâm dininin temel ilkelerini usûl-ü hamse başlığı altında ele almışlardır:

Tevhid: Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme anlamına gelen tevhid, usûl-u hamsenin temelini teşkil eder. Yeryüzünde tevhidi savunan yegâne mezhebin kendileri olduğunu iddia ederler. Mu‘tezile mensuplarının tevhid konusuna yaptıkları bu vurgu, onların özellikle Allah’ın sıfatlarıyla ilgili duyarlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü onların döneminde İslâmî çevrede oluşan gruplardan Sıfâtiyye, Allah'ın bağımsız kadîm mânalar olarak zatî sıfatlara sahip olduğunu söylüyor, Haşviyye O'na makam, cismiyet gibi maddî mânalar nispet ediyor, Bâtıniyye ise Allah'ın sonradan oluşmuş (hâdis) zatî

sıfatlara sahip bulunduğunu savunuyordu. Öte yandan Hıristiyan camiasında, aslında tek olan Tanrı'nın üç uknum halinde düşünüldüğü, dolayısıyla uknumlardan her birinin kadîm mânalara tekabül ettiği ileri sürülüyordu.

Sıfatlar konusunda ilk tartışmayı başlatan Ca'd b. Dirhem olup, onun sıfat telakkisini Cehm b. Safvân, ardından Vâsıl b. Atâ benimsemiştir. Vâsıl, Allah'a kadîm sıfatların nispet edilmesini şirkle denk tutuyordu. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleyman, Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimler, ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu söylemektedir. Muammer b. Abbâd, Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayarak O'nun kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öncülüğünü yaptığı "ahvâl" teorisine göre ise ilâhî sıfatlar Allah'ta kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle mevcuttur. Kâdî Abdülcebbâr, sıfatları zâtı ve fiilî diye ikiye ayırdıktan sonra zâti sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu belirtir ve bunları kadîr, alîm, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrik şeklinde sıralar. Fiilî sıfatların ise hâdis ve Allah'ın zâtının gayrı olduğunu söyleyerek bunları da mürîd, kârih, mütekellim, fâil şeklinde gösterir. Sıfatlar üzerinde yapılan bu tartışmalar Mu'tezilîler'i *yed*, *vech*, *istiva*, semada oluş gibi Kur'an'da mevcut nitelemeleri, Allah'ın her türlü benzeme ve benzetmeden tenzih edilmesi yönünde yorumlamaya, bunun yanında Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği görüşüne sevk etmiştir.

Adl: Mu'tezile'ye göre adl, Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi, kötü (kabih) fiillerin meydana gelmesinde etkisinin bulunmamasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî adl'in hasen olan her çeşit fiili kapsadığını söylerken Kâdî Abdülcebbâr bu tanımın eksik olduğunu kaydeder ve adl'i "Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması" şeklinde tanımlar. Bunun anlamı, Allah'ın her türlü kötü işten, sevap, fayda gibi şeyleri terketmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla insanları kulluğa çağırmaktan münezzeh olması; bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet niteliği taşıması demektir. Dolayısıyla insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması caiz değildir. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü (*istıtâat*) önceden vermiş olup, kişi, hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz. Mu'tezile'den bir başka grup, Allah'ın kulların itaat cinsinden fiillerini meydana geldiği anda irade buyurduğunu, mâsiyet türünden fiillerini ise hiçbir zaman dilemediğini söyleyerek O'nun istediği bazı şeylerin olmadığını, istemediği bazı şeylerin de olduğunu ileri sürmektedir.

Va'd ve Vaîd: Gelecekte bir kimseye bir faydanın ulaştırılacağını veya ondan bir zararın giderileceğini bildiren habere va'd, onun bir zarara uğrayacağını yahut bir faydadan mahrum bırakılacağını içeren habere de vaîd denir. Allah'ın va'd ve vaîdinde durmaması, verdiği haberin vakıaya uygun olmaması söz konusu değildir. Bundan dolayı dünyada iyilik yapanları mükâfatlandırması, günah işleyenleri de cezalandırması "zorunludur". Allah'ın emirlerine uyup işlediği büyük günahlardan tövbe etmiş olarak ölenler âhirette mükâfatı hak eder, büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde "ebedî" olarak kalır. Ancak bunların azabı kâfirlerin azabından daha hafiftir. Mu'tezile va'd ve vaîd başlığı altında; iman, fısk, küfür, kebîre, tövbe, kötülüklerin iyilikleri boşa çıkarması, iyiliklerin günahlara kefaret olması, sevap, ikab, şefaat, ivaz, kabir azabı gibi âhiret ahvâli, bunların maddî varlıklara tekabül edip etmediği, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkmayacakları gibi konuları ele almaktadır. Hem adl hem de va'd ve vaîd esasları, âhirette

şefaatin olmamasını gerektirir. Kur'an'da ve hadislerde varit olan ama Mu'tezile'nin inkar ettiği kabir azabı, Münker ve Nekir suali, mîzan, sırat gibi hususlar ise ancak nakille bilinebilir. Kabir azabının inkârının Mu'tezile mensuplarının tümüne değil bir kısmına ait bir telakki olduğu da söylenmiştir.

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn: Bu esas, büyük günah işleyen kişinin, küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için kâfir olmayacağı, fakat işlediği günah sebebiyle de imanda kalamayacağı, bu ikisi arasında bir yerde bulunacağı şeklinde açıklanmaktadır. Mu'tezile bu kişiyi fâsık diye nitelemektedir. Fâsık tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Bu esası ilk ortaya koyan Vâsıl b. Atâ, bu yaklaşımıyla farklı görüşler arasında, özellikle Hâriciyye ile Mürcie arasında ortak bir nokta bulmayı amaçlamış, görüşünü siyasî alana da uygulayarak Hz. Ali ile Muâviye taraftarlarından birinin hatalı olduğunu, fakat bunun tesbitinin mümkün bulunmadığını, dolayısıyla haklarında karara varmayıp konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini söylemiş, hem Ali'yi hem düşmanlarını tekfir eden Hâricîler'le her iki grubu da mümin sayan Mürcie arasında arabulucu olmak istemiştir. Ortaya çıkış açısından usûl-ü hamsenin ilki kabul edilen menzile beyne'l-menzileteyn teorisinin, Mu'tezile'nin zuhurunda ve orta yolu izlemesinde oynadığı rol sebebiyle, zaman zaman Mu'tezile mensuplarına Menâziliyye adı da verilmiştir.

Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker: Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, dalâlette olanların hidayete ermesi, hakkı bâtıla karıştırmak isteyenlerin zararlarının önlenmesi için her Müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Emre konu olan ma'rûf vacip türünden ise onu emretmek vacip, nafile türünden ise nafiledir. Ancak münkerde böyle bir ayırım yapılamaz. Öte yandan zulüm ve yalan gibi aklî; hırsızlık, zina ve içki gibi dinî münkerlerden uzaklaştırmak vacip, ictihada konu olan münkerlerden uzaklaştırmak ise bazı durumlarda vacip, bazı durumlarda caizdir. Mu'tezilîler, ilk zamanlar emir bi'1-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasını uygulayarak Berâhime, Mecusîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere ve Mücessime, Müşebbihe, bâtınîlik, aşırı Şiîlik, zındıklık gibi mezhep ve akımlara karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar gitmişlerdir. Ayrıca bu esası ahlâk bozukluklarını önlemek, idareyi ve toplumu ıslah etmek, adaleti yaygınlaştırmak amacıyla tatbik etmişler, bunun için zaman zaman Ehl-i Beyt isyanlarına destek vermişlerdir. Fakat Halife Memun ve Halife Mutasım zamanında olduğu gibi iktidara yakınlaştıklarında, bu prensibi hasımlarını susturmak için bir zulüm vasıtası olarak da kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e açık etkisi Eş'arî ile başlamıştır. Hayatının önemli bir kısmını Mu'tezilîler arasında geçirdikten sonra onlardan ayrılan Eş'arî, başta kelâm metodu olmak üzere ilâhî sıfatlar, kesb, cüz'ün lâ yetecezzâ, te'vil ve hudûs gibi birçok konuda Mu'tezile'nin etkisinde kalmıştır. Peygamber göndermenin toplum açısından gerekliliği, husun-kubuh, akıl-nakil ilişkisi gibi hususlarda Mu'tezile ile Mâtürîdiyye arasında benzerlikler de bulunmaktadır. Nihayetinde tüm bu ekollerin kelam metodunu benimsedikleri bilinmektedir.

Eş'arî, Abdülkâhir Bağdâdî, Şehristânî gibi mezhepler tarihi müellifleri, mezhep tasniflerinde Mu'tezile'yi ana fırkalar içinde sayarken; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Şehâbeddin b. Arabşah gibi yazarlar onlar hakkında tarafsız veya olumlu ifadeler kullanmışlardır.

SIRA SİZDE 3

Mu'tezile'nin kurumsal olarak varlığını bir mezhep olarak sürdürememesine rağmen, görüşlerinin başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer mezhepler içerisinde devam etmesi veya etkileri konusundaki görüşlerinizi açıklar mısınız?

Özet

İslam coğrafyasında ortaya çıkan yönetim, iman-küfür ve kader meseleleri etrafında oluşan ilk mezhepleri tanıyabilmek.

İslam coğrafyasında ortaya çıkan yönetim, iman-küfür ve kader meseleleri etrafında oluşan ilk büyük mezhepler, Şiîlik'i bir kenara bırakacak olursak, Haricîlik, Mürcie, Kaderiye ve Mu'tezile'dir. Öncelikle yönetim konusunda ana kitleden ayrılanlar olmuş, bunu iman-küfür ve kader konusundaki ayrılıklar takip etmiştir.

Haricileri ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve temel fırkaları açıklayabilmek.

Haricî, Havâric, Mârika, Ehl-i şurât, Harûriyye, Muhakkime, Vehbiyye gibi isimlerle anılan Haricîlerin, İslam mezhepleri tarihinde ortaya çıkışı ve savunduğu fikirler uğruna sergilediği katı tavırlar, her zaman tartışılan konular arasında olagelmiştir. Onların, özellikle devlet idaresini elinde bulunduracak kişi yani imam başta olmak üzere iman ve küfür konularındaki görüşleri, Müslümanların ilk defa karşılaştıkları fikirlerdi. Bu uğurda verilen mücadeleler, acımasız bir hal almış ve gün geçtikçe onları toplum tarafından dışlanma noktasına getirmiştir. Bunun yanında Haricîler'in kendi arasında ortaya çıkan yeni problemler veya olaylar onları farklı düşünceleri benimsemeye sevk etmiştir. Ana Haricî fırkaları Muhakkime, Ezârika, Necedât, Sufriyye, Beyhesiyye, Acâride, Seâlibe ve İbâziyye olup diğerleri bunlardan ayrılan alt gruplardır. Bu kollardan günümüze sadece İbadiyye gelmiştir. Bu mezhep özellikle Uman'da, biraz da Kuzey ve Doğu Afrika'da varlığını sürdürmektedir.

Mürcie mezhebini ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve Ehl-i Sünnet dahil diğer mezheplere etkileri hakkında tartışabilmek.

Mürcie mezhebi özellikle iman-küfür tartışmaları etrafında ortaya çıkmış ve Hariciyye mezhebinin aksine büyük günah işleyenlerin kâfir olmadıklarını savunmuştur. Bu yüzden Mürcie kavramı, "amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakan", "büyük günah işleyenlere ümit veren" veya "imanı sırf dille ikrardan ibaret gören" şeklinde de tanımlanmıştır. Başlangıçta siyasî alanda bir tarafsızlığın ifadesi olan Mürcie, tarihi süreç içerisinde akaid sahasındaki tarafsızlığın da adı olmuştur. Buna göre, mürcie, "taatın kâfire bir faydası olmadığı gibi, günahın da imana bir zararı yoktur" şeklindeki ilkeyi kabul etmek suretiyle büyük günah işleyen kimseye ümit vermiştir. Şiîler'in aksine Hz. Ali'yi hilafet sıralamasında dördüncü sırada sayması nedeniyle de bu ismi aldığı ifade edilmektedir. Daha çok Horasan ve Mâverâünnehir'de yayılan Mürcie, dışlamacı tavır yerine imanı amelden ayırarak iman dairesini genişletmesi nedeniyle birçok İslam bilgini üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu mezhep zamanla gücünü kaybetse bile fikirleri, başta Ehl-i Sünnet'in reyci kanadında olmak üzere birçok mezhep içinde varlığını sürdürmüştür. Mürcie takındığı kuşatmacı tavırla özellikle Türklerin İslamlaşması sürecinde olumlu bir etki göstermiştir.

Kaderiye ve Mu'tezile mezheplerini ortaya çıkaran nedenler, yayıldığı coğrafya, görüşleri ve Ehl-i Sünnet dahil diğer mezheplere etkilerini değerlendirebilmek.

Ehl-i kader de denilen Kaderiye, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Terim olarak ise "kader inancını reddeden düşünce ve inanç akımı veya sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep" anlamında kullanılmıştır. Kader konusunu gündeme getiren ilk kişinin Ma'bed el-Cühenî olduğu kaydedilmektedir. Cüheni'nin Kader konusundaki düşüncelerinin yaygınlık kazanmasında Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in önemli katkısı olmuştur. Kaderiyye inançları Cühenî'den sonra, Geylân ed-Dımeşkî tarafından daha sistemli bir biçimde savunulmuştur. Söz konusu görüşler Mu'tezile içinde devam etmiştir. Mu'tezile ise, Vâsıl b. Atâ'nın mürtekib-i kebîrenin iman ile küfür arasında bulunduğunu savunarak hocası Hasan-ı Basrî'den ayrılmasıyla oluşmuştur. Mu'tezile kurumsal varlığını sürdüremese bile geliştirdiği kelam metodu ve aklî yöntemlerle başta Ehl-i Sünnet kelam ekolleri olmak üzere Şîa, Zeydiyye ve İbadiyye gibi birbirinde farklı birçok mezhebi etkilemiş ve görüşlerinin devamını sağlamıştır. 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılda devam eden çağdaş İslamcı ihya hareketlerinin de, insanın hür iradesini savunarak kaderin mutlak belirleyiciliğini reddettiği için Mu'tezile düşüncesine sempatiyle baktığı bilinmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi temel Harici fırkalardan biri **değildir?**

a. Ezârika

b. Necedat

c. İbadiyye

d. Sufriyye

e. Harûriyye

2. Aşağıdakilerden hangisi Haricîlik akımının çıkış nedenlerinden biri **değildir?**

a. Halife seçimi

b. Sahabiler arasındaki savaşlar

c. Felsefi eserlerin Arapça'ya tercümesi

d. Dini kaynakları farklı algılama biçimi

e. Yerel anlayış ve kültürün İslami boyut kazanması

3. İlk dönem sahabiler arasında meydana gelen olumsuz olaylar karşısında çekimser duran kişilere ne ad verilirdi?

a. Haricî

b. Mu‘tezilî

c. Suffe ashabı

d. Selefî

e. Tabiîn

4. “Kur’an yaratılmıştır” anlayışı, Mu‘tezile’nin hangi prensibiyle bağdaştırılabilir?

a. Tevhid

b. Adalet

c. Vaad ve Va’îd

d. Menzile beyne’l-menzileteyn

e. Emri bi’l-maruf nehyi ani’l-münker

5. Aşağıdakilerden hangisi "tehir edenler veya erteleyenler" anlamında bir mezhebe ad olarak kullanılmıştır?

a. Şîa

b. Havaric

c. Mu‘tezile

d. Mürcie

e. İbadiyye

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, Haricîlik konusunun “İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve” bölümünü yeniden okuyunuz.

2. c Yanıtınız doğru değilse, Haricîlik konusunun “Doğuşu ve Gelişimi” bölümünü yeniden okuyunuz.

3. b Yanıtınız doğru değilse, Mu‘tezile konusunun “İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve” bölümünü yeniden okuyunuz.

4. a Yanıtınız doğru değilse, Mu‘tezile’nin inanç sistemini konu edinen bölümü yeniden okuyunuz.

5. d Yanıtınız doğru değilse, Mürcie konusunun “İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve” bölümünü yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Haricîler arasında ortaya çıkan yeni problemler veya olaylar onları farklı düşünceleri benimsemeye sevk etmiştir. Böylece Haricîler en katı tavırları benimseyen Ezârika'dan en ılımlı olan İbâzıyye'ye kadar birçok fırkalara ayrılmıştır. Sufriyye, Ezârika'dan daha ılımlı olmakla birlikte, başlangıçta bu tutumu İbâzıyye derecesine varamamıştır. Böylece toplumla barışık ve itidali hiçbir zaman terk etmeyen İbadiyye, bir Harici fırkası olmasına rağmen toplum içinde kendisine yer bulabilmiş ve günümüze kadar gelebilmiştir.

Sıra Sizde 2

Mürcie bir mezhep olarak varlığını sürdürememiştir. Ancak yaptığı iman ve küfür tanımlamaları, iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili görüşleri başta Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok mezhep imamını etkilemiş ve o mezhepler içerisinde söz konusu mürcii görüşler devam etmiştir.

Sıra Sizde 3

Mu'tezile kurumsal olarak varlığını bir mezhep olarak sürdürememesine rağmen başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer mezhepleri özellikle de Şia, İbadiyye ve Zeydiyye'yi etkilemiş ve böylelikle görüşlerinin bir kısmını devam ettirmiştir.

Yararlanılan Kaynaklar

Ağırakça, A. (1998), **Emeviler Döneminde Kıyamlar**, İstanbul.

Aydınlı, O. (2001), **İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf**, Ankara.

Bağdâdî, A. (1979), **Mezhepler Arasındaki Farklar**, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul.

Bahçivan, S. (1998), "İrcâ Fikri ve Ebu Hanife'nin İrcâ ile İthamına Bir Bakış", **S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: VIII.

Demircan, A. (2000), **Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi**, İstanbul.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan (2005), **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, trc. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1983), **İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara.

Kutlu, S. (2000), **Türklerin İslamlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara.

Onat, H. (1993), **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Ankara.

Sarıkaya, M. S. (2001), **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Isparta.

Şehristani (2005), **Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler**, (trc. Mustafa Öz), İstanbul.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (ts), **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Beyrut.

4

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in oluşum sürecini, görüşlerini ve teşekkül eden alt grupları hakkında yorum yapabilecek,
- Ashâb-ı Hadis ve Selefîlik kavramlarının ifade ettiği anlamlar, doğuşu ve görüşleri hakkında bilgi edinerek etkilerini tartışabilecek,
- Ashâb-ı Rey ve Kelam mezheplerinin doğuşu ve görüşleri hakkında açıklama yapabilecek,
- Eş'arîlik ve Mâturîdîlik mezheplerinin oluşum süreçleri, görüşleri, ileri gelen bilginleri ve yayılışını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Sünnet ve Cemaat
- Ashâb-ı Hadis/Selefiyye
- Ashâb-ı Rey/Halefiyye
- Eş'arîyye
- Mâturîdiyye

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Maturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserini Türkçesinden okuyunuz.
- Ethem Ruhi Fığlalı'nın *Çağımızda İtikâdî Mezhepler* adlı eserini tetkik ediniz.
- Eş'arî'nin, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005) adlı eserini inceleyiniz.

Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat

GİRİŞ

Siyasî ve itikadî sahada farklı görüşleri nedeniyle ana kitleden, önce Havâric ve Şîa ayrılmış, özellikle Havâric'e bir tepki olmak üzere Mürcie ortaya çıkmış, sonra II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren ilâhî sıfatları nefyeden Cehmiyye ayrı bir kitle oluşturmaya başlamıştır. Bunların ardından özellikle itikadî konularda nasları te'vil ederek aklı nakle hâkim kılmaya çalışan Mu'tezile yavaş yavaş teşekkül etmişti. Bunlar ve bunların dışındakiler, sahâbe ile tâbiîn âlimlerinin ve Müslümanların çoğunluğu tarafından **ehl-i bid'at** diye adlandırılmıştı.

Hasan el-Basrî'den (v. 110/728) itibaren sistemleşmeye başlayan Ehl-i sünnet akaidi, hicri 2 ve 3. yüzyıllarda bir taraftan itikadî konularda naslara sımsıkı bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Mâlik (v. 179/795), İmam Şâfiî (v. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi Ehl-i hadîs âlimlerinin oluşturduğu kesimce; diğer taraftan da nasları esas almakla birlikte itikadî meselelerin akıl ilkeleriyle desteklemesini gerekli bulan Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve öğrencilerince temsil edilmiştir. Ayrıca İbn Küllâb el-Basrî (v. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Ebû Ali el-Kerâbîsî (v. 245/859 veya 248/862), Ebû'l-Abbas el-Kalânisî (v. 255/869) gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı bilginler de Ehl-i sünnet'in oluşum seyrinde büyük pay sahibi olmuşlardır.

Mu'tezile mensuplarının nakli ihmal edip orta yolu aşan akılcı bir metot takip etmeleri, yine bu mezhebin, Abbâsî halifeleri Memun ve Mutasım zamanındaki yükselişlerinden faydalanarak inanç ve düşünce özgürlüğünü engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere eziyet edip "mihne olayı"na sebebiyet vermeleri, IV/X. yüzyılın başlarında köklü Sünnî mezheplerin kimlik bulmasına zemin hazırlayan sebeplerin başında gelmektedir.



Mezhepler tarihiyle ilgili bilgilere ulaşabilmek için www.mezhep.org adlı siteye müracaat ediniz.

İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "yol, gidiş, adet" demek olan **sünnet**, Kur'ân'da Allah'a nispet edilerek "Allah'ın değişmez kanunları" anlamında **sünnetullâh** şeklinde kullanılır. Sünnet kavramı ile genellikle "Hz. Peygamber'in söz, tutum ve

davranışları" anlaşılmıştır. Kelam ilminde bid'atin karşıtı olarak sünnet, "Hz. Peygamber'in düşünce ve davranışlarına uygun bir yolu, O'nun emir ve yasaklarını, ilk Müslümanların Resûlüllâh'tan tevarüs ederek takip ettikleri anlayış ve çizgiyi" ifade eder. Sözlükte "topluluk, insan gurubu veya kitlesi" anlamına gelen **cemaat** ise, ıstılahta, "İslâm ümmetinin çoğunluğu (sevâd-ı â'zâm), âlimler, bilhassa müctehid âlimler topluluğu demektir. Ehl-i Sünnet'e mensup olanlara **Sünnî** adı verilmektedir.

Tarihsel süreç ve olaylarla ilişkili olarak sünnet ve cemaat kavramlarından oluşturulan **Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat** terkibi uzun bir zaman diliminde terimleşmiştir. Söz konusu ifade ilk defa Ebû'l-Leys es-Semerkandî (v. 373/983) tarafından kullanılıncaya kadar, onun alt yapısını oluşturan Ehl-i Hadis, Ehl-i Eser, Ashab-ı Hadis, Ashab-ı Eser ve Sünnî gibi terimler kullanılmıştır (Sarıkaya, 2005, s. 50). Bir terkip halinde "Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a" ifadesini, elimizde bulunan kaynaklardan Ebû'l-Leys Semerkandî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber adlı eserinde görüyoruz. Tarihte ise kısaca "Ehl-i Sünnet" tabirinin çok daha önce Hasan el-Basrî tarafından kullanıldığını biliyoruz.

Tam ismi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat olan Ehl-i Sünnet; Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve onların yolunu takip eden ilk nesillerin inanç sahasındaki görüş ve tercihlerini benimseyip izleyen geniş kesimlere verilen isimdir. Bu terkipteki ilk terim olan sünnet, Hz. Peygamber ve sahâbeyi referans vermekte; ikinci terim olan cemaat ise Müslümanların çoğunluğunun siyasi temayülüne, birlik ve beraberliğe işaret etmektedir. Sünnetin zıddı bid'at; cemaatın zıddı ise tefrika olarak anlaşılabilir.

Sünnet ve Cemaat Ehli tabiri, bütün Müslümanları içine alabilecek genişlikte olan şemsiye bir kavramdır. Başlangıçta Müslümanlar tek bir topluluktan ibaretti. Çeşitli nedenlerden dolayı kopmalar oldu ve bir takım fırkalar meydana geldi. Sünnet ve Cemaat Ehli oluşumu bir zorunluluğun sonucuydu. Oluşan farklı ve bazen aşırı görüşlerin arasında, doğru bilinen ana yol üzerinde, sınırları ve ilkeleri belirli merkezî bir bünyeye ihtiyaç vardı. Eğer farklı fırkalar meydana gelmeseydi böyle bir belli bünyenin oluşmasına ihtiyaç duyulmayabilirdi.

Ehl-i Sünnet'in doğuş seyrini net olarak ortaya koymak bazı zorlukları beraberinde taşımaktadır. Ancak şu söylenebilir ki, Hz. Peygamber'in vefatının ardından fitne hadiselerinin ortaya çıkmasıyla Sünnî çizgi kendini belli etmeye başlamıştır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında yaşanan siyasi olaylar kafalarda soru işaretleri oluşturmuştu. Bu olaylarda ölen ve öldürenin Allah katında durumu nedir? İnsan kaderine mahkûm mudur? Büyük günah işleyenin durumu nedir? Büyük günah sahibi hâlâ Müslümanlar arasında yaşamaya devam edebilir mi? Bu sorular ve sorulara verilen farklı cevaplar etrafında oluşmuş fırkalar karşısında, Müslümanları bir arada tutacak, tefrikayı engelleyecek mutedil fikirlere ihtiyaç vardı. İlk dönemlerde Cemel ve Sıffin savaşları sonucunda İslâm toplumundaki siyasi ayrılıklara karşı, özellikle Haricî farklılaşmaya karşı olan genel dini yapı, Cemaat ya da Ehl-i Cemaat olarak tanımlandı. Aslında bu, aynı zamanda siyasi birliği sağlamaya yönelik, mevcut iktidarın yanında yer alanları, en azından karşısında olmayanları tanımlayan siyasal bir kavramdı. Bu yüzden, Hz. Hasan'ın iktidar talebini sonlandırıp hilafeti bir antlaşmayla Muaviye'ye devrettiği 41. hicri yıla Cemaat Yılı adı verilmişti.

Her gruba olduğu gibi Ehl-i Sünnet'e de verilen çeşitli isimler bulunmaktadır. **Ehl-i sünnet**; Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve sözlerine sıkı sıkıya bağlı gruplar tarafından sahiplenilmiş bir isimdir. Topluluk taraftarları anlamındaki **Ehl-i cemaat**; Ehl-i sünnet tarafından en çok tercih edilen isimlerdendir. "Yetmiş üç fırka" hadisinin bazı versiyonlarında geçen **Sevâd-ı a'zam** (büyük kalabalık) ifadesi de "çoğunluk Müslümanlar" anlamında Sünnîlik için kullanılmaktadır. "Kurtuluşa eren grup" manasındaki **fırka-i nâciye**; "yetmiş üç fırka" hadisinde geçmekte, bu yüzden de her fırka mensubu, bağlısı olduğu fırkanın fırka-i nâciye olduğunu iddia etmektedir. Ehl-i sünnet de bunların başında gelmektedir. Yine **Ehl-i hak ve ehl-i hüdâ** da, hak ve hidayet taraftarları anlamında kullanılır.

Ehl-i sünnete verilen övgü isimlerinin yanı sıra muhaliflerince verilen yergi isimleri de mevcuttur. Ehl-i sünnet topluluğuna bazı Mu'tezilî ve Şiî kaynaklarda, Haşviyye, Mücbire, Müşebbihe, Nâsıbiyye gibi isimler verildiği görülmektedir. Ehl-i sünnet, Allah'ın kadîm sıfatlarını kabul etmesi sebebiyle özellikle Mutezile tarafından Sıfâtiyye (sıfatçılar) olarak isimlendirilmiştir. Haberî sıfatları hakiki anlamlarında ve Zât'a ait birer gerçeklik olarak ispat etmelerinden dolayı Müşebbihe, Allah'ı cisim sayanlar anlamında Mücessime isimleri verilmiştir. Yine, Allah'ın âleme her an müdahale etmesini gerektiren sıfatları kabul ettikleri, kula kısıtlı bir irade hürriyeti verdikleri için Mücbire adı verilmiştir. Bu sıfatları kaba manalarda ele aldıkları, Allah ile mahlukâtı arasında kaba benzetmeler yaptıkları için Haşviyye diye adlandırılmıştır. Nâsıbe ise, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i ümmetin tayin edilmiş liderleri saymadıkları için, Şîa tarafından kullanılan aşağılayıcı bir isimdir. Bu tabirler daha çok Sünnîliğin Ehl-i Hadis kanadı için kullanılmıştır.



Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirinin, sadece bir mezhebe verilmiş bir isim olmadığına dikkat ediniz. Söz konusu ifade birçok fıkıh ve kelam mezheplerinin yanında, mutedil tasavvufî grupları da içine alan geniş bir şemsiye ifadedir.

Doğuşu ve Gelişimi

Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728), yönetimin ve toplumun ıslahı için Haricîliğin isyan fikrine karşı çıkışı Sünnî siyaset anlayışı için sağlam bir temel teşkil etmiştir. Basrî haksızlık karşısında suskunluk ve tepkisizliği de onaylamamış, nasihat yöntemini uygulamış, Emevî idarecilerine yazdığı mektuplarda, yapılan yanlışları eleştirmiştir. Toplumda fitneye yol açan unsurlardan tümüyle kaçınılması gerektiğini öğütlemiş, hatta bu konuda Hz. Ali'yi bile hatalı bulmuştur. Yine Basrî'nin büyük günah sahibi Müslümanı İslâm dairesi içinde görmesi ve insanın fiilerinde kaderin mutlak belirleyiciliğini (*cebir*) reddetmesi de Sünnîlik için önemli referansları teşkil etmiştir.

Ehl-i sünnet akaidinin oluşumunu etkileyen diğer önemli isim **Ebû Hanife**'dir (v. 150/767). Bazı kaynaklarda Ebû Hanife'nin Mürcie gruplarından birinin kurucusu olarak gösterilmesi, o dönemde mezheplerin henüz teşekkül aşamasında olmasından kaynaklanmaktadır. Ebû Hanife'nin bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış eseri yoktur, öğrencileri tarafından fikirleri yazıya geçirilmiştir. Ehl-i sünnet'in temel inaçlarını oluşturan görüşlerinden bazıları şöyledir: Allah sayı yönünden değil ortağı bulunmaması yönünden birdir. Peygamberlerin hepsi günahlardan, küfür ve çirkin fiillerden münezzehtir. Peygamberlerden sonra en üstün insanlar sırasıyla Ebû Bekir, Ömer b. Hattab, Osman b. Affan ve Ali b. Ebî Talib'tir. Bir Müslüman, helal

saymamak şartıyla büyük günah işlemiş olsa bile küfürle suçlanamaz. Bir müminin kâfir olmamakla birlikte fâsık olması caizdir. Nebilerin mucizeleri ile velilerin kerametleri haktır. Allah Teâlâ ahirette görülecektir. İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir. Peygamberlerin şefaati haktır. Kıyamet ve hesap haktır.

Ehl-i Sünnet kavramı ile ifade edilen ana kitlenin zihniyeti, mevâli arasından Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe ile başlamış ve cumhûr ulema denilen âlimlerle devam etmiştir. Bunlardan ilki **Mâlik b. Enes**'tir (v. 179/795). Gündelik politik çekişmelerden bağımsız kalmaya özen gösteren İmam Mâlik, Hicaz bölgesinde Medine halkının yaşayışıyla bütünleşen nebevî sünneti esas almak suretiyle kendi ekolünü oluşturmuştur. Dönemin siyasî ve kültürel şartları içinde sünnete ayrı bir anlam yükleyen İmam Muhammed b. İdris **eş-Şâfiî** (v. 204/819), hem İmam Mâlik'in hem de Ebû Hanife'nin meşhur öğrencisi İmam Muhammed Şeybânî'nin bir talebesidir. Şâfiî, hicri ikinci asırdan itibaren Mu'tezile söylemlerinin giderek yaygınlaştığı bir dönemde yetişmiş ve fikirlerini belki de Mutezile'ye tepkisel bir ortamda oluşturmuştur. Şâfiî'nin, vahyin sözlük anlamından hareketle, sünneti, ilham değerinde ilahi bir vahiy olarak tanımlaması; Kur'ân'daki "Kitab" ile birlikte zikredilen "Hikmet" terimini "Sünnet" diye te'vil etmesi ve Resûlullah'a itaati Allah'a itaat ile birlikte değerlendirmesi, Sünnîlik tarihinin çok önemli bir boyutudur. Zira O, sünnete yüklediği anlam ile Müslümanların sosyal ve dinî yapısına istikrar veren bir mekanizma sağlamaya çalışmıştır.

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ise, *mihne* olayında Mutezile yanlısı devlet adamlarının işkence ve baskılarına maruz kalma pahasına, Şâfiî'nin başlattığı bu geleneği, sünnet üzerine yaptığı daha güçlü bir vurguyla devam ettirmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel, ekolünü tamamen hadis metinlerine dayandırarak, aklın yol göstericiliğini çoğu zaman bir kenara bırakmıştır. Bu tutum, hicri üçüncü asırdaki hadis literatürünün akılcı Sünnî temayül karşıtlığıyla ün kazanmasına neden olmuştur.

En son ele aldığımız dört imam, aynı zamanda Ehl-i Sünnet içinde doğup da bugüne Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik şeklinde ulaşan dört Sünnî fıkıh mezhebinin de kurucuları sayılmaktadır.

Ehl-i Sünnet çizgisinde oluşan fıkıh mezheplerine paralel olarak, önceki (**selef**) Sünnîlik ile sonraki (**halef**) kelamcı Sünnîlik arasında köprü vazifesi gören ve inanç esaslarının daha sistematik olarak ele alınmasının gereğine inanan İbn Küllâb el-Basrî (v. 240/854), Hâris el-Muhâsıbî (v. 243/857) ve Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî (v. 255/869) gibi âlimleri de bu bağlamda anmak gerekir. Şîa'nın üçüncü asrın ikinci yarısında tamamlanan fırkalaşma süreci, Sünnîliği taşıyan ana bünyeyi de kendi inançlarını sistemleştirmeye yöneltmiştir. Ehl-i Sünnet tarihinde hicri 4. asır çok önemli bir dönemdir. Bir taraftan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936), Mutezile'den ayrıldığını ilan ederek kendi kelam ekolünü kurmuş; diğer taraftan da Hanefî ekolünün inanç esaslarını sistemleştiren Ebû Mansur el-Maturîdî (v. 333/944) Maverâünnehir bölgesinde kendi kurmuş olduğu kelam ekolünü yaymaya başlamıştır (Sarıkaya, 2005, 50). Fakat bu gelişmelere rağmen, Sünnîliğin nakilci ve akılcı ekolleri arasında Ehl-i Sünnet ismi altında daha tam bir bütünleşme oluşmamıştı. Bu bütünleşmeyi sağlayanlar ise, 4 ve 5. hicri asırlarda yazdıkları Mezhepler Tarihi kitaplarında bu iki ekolü yan yana getirerek üstlerine Ehl-i Sünnet çatısını çatan Abdülkâhir Bağdâdî (v. 429/1037) ve Şehristânî (v. 548/1153) gibi âlimlerdir.

Söz konusu Sünnî çatı her ne kadar çatılmış olsa da Ehl-i Sünnet içindeki bu farklılaşma sona ermiş değildir. Aslında ta Ebû Hanîfe zamanında, başta Mutezile olmak üzere çeşitli fırkaların faaliyetleriyle mücadele ve itikat meselelerini isbat hususunda Sünnî bünye içinde iki ayrı usûlün belirginleşmeye başladığı gözlenir. Bu gelişme, Ehl-i Sünnet-i Hâssa ve Ehl-i Sünnet-i Âmme adları altında ele alınır. **Selefiyye**; selefi yani sahâbe ve tâbiûn neslini takip eden fukahâ ve muhaddislerin yolu olarak tarif edilir. Bunlara, sünnet çizgisinde olmaya özen gösterdikleri ve selefin ittifak etmediği meselelere hiç girmedikleri için **Ehl-i Sünnet-i Hâssa**, hadis merkezli düşündükleri, mesailerini hadisleri toplayıp onları açıklamaya hasrettikleri için **Ehl-i Hadis** adı verilmiştir. Hicri üçüncü yüzyılda artık bağımsız bir bünye kazanan bu grubun yolunun Kur'ân ve sünnet yolu olduğu ifade edilir. Kur'ân ve sünnette belirtilen inanç esaslarına, akıl ve reye pek müracaat etmeden, tevil yapmadan inanmaktadırlar. Selefiyye'nin itikat alanındaki imamı Ahmed b. Hanbel'dir.

Diğer taraftan hicri ikinci yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri, ayrıca Müslümanların değişik kültürlerle karşılaşması, selef âlimlerince benimsenen itikadi esasların akıl ilkeleriyle de doğrulanması ihtiyacını doğurmuş ve öncülüğünü Ebû Hanîfe'nin yaptığı diğer bir usul ortaya çıkmıştır. Bu hareket Eş'arî ve Maturidî'nin kelam ekolleri ile canlılık kazanmıştır. Bu çizgi Sünnîliğin büyük bölümünü etkilediği için **Ehl-i Sünnet-i Âmme** adını, aklı (rey) önemsediği, sadece nakle bağlı kalmadığı için **Ehl-i Rey** adını, daha sonraki yüzyıllarda oluşup geliştiği için de Selefiyye'nin mukabili olarak **Halefiyye** adını almıştır.

Bu iki usûl farklılığını bünyesinde barındıran ve İslâm düşünce tarihindeki ulemânın cumhûrunu temsil iddiasında olan Ehl-i Sünnet ekolü, bugün Müslüman dünyanın yaklaşık yüzde 85-90'ını oluşturmaktadır. Şimdi iki ayrı ana başlık altında **selefî ve halefî ekoller** ayrıntısıyla ele alınacaktır.

ASHÂB-I HADİS VE SELEFÎLİK

Hadis ve sünnet, tarif edenlerin mensup oldukları ilmî camiaya göre birtakım farklı tanımlara konu olmakla birlikte, genellikle Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirlerin toplamı olarak kabul edilmiştir.

İslâm kaynaklarında, genellikle Müslümanların Şâfiî'den önce Ashâb-ı Hadis ve Ashâb-ı Rey diye iki fırkaya ayrıldığı bildirilmektedir. Hadis ashâbı, insanları hadislere bağlanmaya teşvik edenler ve bunun dışındaki fikirlere uymaktan sakındıranlardır. İmam Şâfiî ve ashabı bu sıfatla anılan en önemli topluluk olarak tanınmıştır. Öte yandan bir muhaddis ile Ashâb-ı hadis arasında da ayırıma dikkat çekilmiştir. Buna göre muhaddis, sadece rivayete ve râvilerin hallerini bilmeye muktedir olan kimse; Ashâb-ı hadis ise haberle istidlal yapabilen ve ondan ahkâm çıkarma usulünü bilen kimse demektir. Bu durumda Hadis ehli, hakkında nass bulunmayan herhangi bir meselede asla görüş belirtmez. Bunlar Hicaz ehli, yani Mâlik ve ashâbı, Şâfiî ve ashâbı, Süfyân es-Sevrî ve ashâbı, Ahmed b. Hanbel ve ashâbı, Dâvud b. Ali ve ashâbından müteşekkildir. Başka bir tasnife göre ashab-ı hadis beş tabakaya ayrılmıştır: Mâlikiyye, Şâfiîyye, Hanbeliyye, Râheviyye ve Huzeymiyye. Ashâb-ı hadis tabirinin sadece Şafiîler'e has olduğunu belirten ifadeler de vardır. Fakat kaynaklarda yer alan bilgiler, genellikle ilk dönem ulemasını birlikte değerlendirip kesin bir ayrıma tabi tutmaz.

Ashâb-ı hadis ya da Selefiyye, hicri 2-4. asırlar arasında yaşamış ve ana bünyenin önde gelen tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili âlimleri tarafından temsil edilmiştir. Temel özellikleri, inanç esasları konusunda nasslarda ifade edilen esasları olduğu gibi kabul etmeleri, bilhassa Allah'ın *yed*, *vech*, *istivâ* gibi haberî sıfatlarını (*müteşâbihât*) hiç tevil etmeden tasdik etmeleri ve konuyla ilgili aklî delil aramamalarıdır. Selefiyye'nin klasik kelam kaynaklarında rastlanan inanç esaslarını ortaya koymada **takip ettikleri metodik prensipleri**; **tasdik** (Kur'ân ve Sünnet'te yer alan Allah'ın isim ve sıfatlarını olduğu gibi kabul etmek), **takdis** (Allah'ı, layık olmadığı isim ve sıfatlardan tenzih etmek), **aczi itiraf** (müteşabihâtın bilinmesinde aczin ifade edilmesi), **sükut** (cahilin müteşabihât hakkında soru sormaması, âlimin de bu çeşit sorulara cevap vermemesi), **imsak** (mütaşabih ayetleri tevilden çekinmek) **keff** (itikaden şüpheli meseleleri kalben düşünmekten dahi çekinmek) ve **marifet ehline teslim** (müteşâbihât hakkında Nebî ve ashâbının açıklamalarına tabi olmak) şeklinde ortaya koymak mümkündür.

Haberî sıfatlar konusundaki bu yaklaşımlarından başka, Kur'ân'ın mahluk olmadığı üzerindeki vurguları, hayır ve şerrin bütünüyle Allah'tan olduğuna inanmaları, rüyetullâhı kabul etmeleri, imanı tasdik-ikrar-amel olarak üçlü tarifleri, ameli imanın bir parçası saymaları, iman ile islâmı birbirinden ayırmaları, büyük günah sahibini tekfir etmemekle beraber onun imandan çıktığını ama İslâm'dan çıkmadığını söylemeleri, kıyamet alametlerini ve ahiret ahvâlini ayet ve hadislerde geçtikleri şekilde yorumsuz kabulleri, Selefiyye'nin en dikkat çeken görüşleridir. Ayrıca, kelam metodunu kötülemeleri, bidatçılardan uzaklaşmaları da onlara mahsus tutumlardandır.



Ashâb-ı Hadis ve düşüncesi hakkında geniş malumat için Sönmez Kutlu'nun *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* adlı eserine başvurunuz.

Ashâb-ı hadis, hicri dördüncü yüzyıldan itibaren, daha çok Selefiyye adı altında, Sünnî kelam ekollerinin (halefiyye) sanki bir Sünnî alternatifi gibi kendisini konumlandırmıştır. Bu ekol genellike Hanbelî mezhebine mensup Müslümanlardan oluşuyordu. Mâlikî ya da Şâfiî olup Eş'arî kelam okulunu izlemeyenler de bu grup içindeydi. Selefîler, bütün görüşlerinin, bu usul ve itikadı canlandıran ve bunlara ters düşen görüşlere karşı çıkan Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu iddia ederler. Bu süreçte en önemli isimler, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838), Yahya b. Ma'în (v. 233/847), İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), Dârimî (v. 255/868), Buhârî (v. 256/870), İbn Kuteybe (v. 276/889), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (v. 290/902), Hallâl (v. 311/923), İbn Ebî Hâtim (v. 327/936), Berbehârî (v. 329/940), Taberânî (v. 360/971), İbn Batta (v. 387/997), İbn Mende (v. 395/1004), Lâlekâî (v. 418/1027), Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1065), Herevî (v. 481/1089), İbn Akîl (v. 513/1119), İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), İbn Kudâme (v. 620/1223) gibi âlimlerdir.

Selefiye ekolü hicrî 8. yüzyılda **İbn Teymiyye** (v. 728/1328) tarafından tekrar canlandırılmıştır. İbn Teymiyye kelamcılar, felsefeciler, Şiîler ve tasavvufçular ile kitâbî bir mücadeleye girerek donuklaşmış ekole yeni bir ruh kazandırmıştır. İbn Teymiyye sonrasında, İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), İbnü'l-Vezîr (v. 840/1436), Şevkânî (v. 1250/1834) gibi âlimler bu ekolü devam ettirmişlerdir. Daha sonra Selefiyye inancı hicrî 12. yüzyılda Muhammed b. Abdülvahhâb (v. 1206/1792) tarafından Arap yarımadasının merkezinde Necd bölgesinde **Vehhâbiyye** adı altında yeniden güçlü şekilde seslendirilmiştir. İbn Abdülvehhâb'la gelen yenilik, Selefîliğin siyasallaşması ve Suud hanedanı nezdinde bir devlet mezhebine dönüşmesidir. Çoğu meselede Hanbelî mezhebinin görüşlerini paylaşan Vehhâbîler, tevhid

meselesi üzerinde durmuşlar, bu konunun kabir ziyareti ile olan ilişkisini izaha çalışmışlar ve kendi yöntemlerince bid'atlarla mücadele etmişlerdir. Öte yandan Selefiler ile Eş'arîler arasında büyük görüş ayrılıklarının olduğu ve sıcak tartışmaların yaşandığı bilinmektedir.



Vehhâbîlik hakkında daha geniş malumat için onuncu ünitemizdeki "Gelenekçi Oluşumlar" bölümüne müracaat ediniz.



Selef ve selefiyye kavramlarının ifade ettiği anlamları açıklayabilir misiniz?

ASHÂB-I REY VE KELÂM MEZHEPLERİ

'Rey'in anlamı ile ilgili olarak genellikle şöyle bir tarif benimsenmiştir: Rey, düşünüp taşındıktan ve doğru olan ciheti anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat veya görüştür. Fıkıh usulünde, hakkında nass olmayan konulardaki ictihadın temeli olan rey, şeriatın gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir. Bu anlamda genellikle ümmetin imamlarından müctehit olanlar, Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Ashâb-ı Rey, Irak ehli yani Ebû Hanife ve ashâbıdır. Rey ve kıyas ehli, şeriatın manasının anlaşılabilir olduğunu kabul etmeleri nedeniyle Kur'ân-ı Kerim'de, sünnetin de teyit ettiği umumi asıllar bulunduğunu savunmuşlardır. Ayrıca sahih olması durumunda sünnet karşısındaki tutumları Ehl-i Hadis'ten farklı değildir.

Sünnî çizgideki reyciliğin esas olarak Ebû Hanîfe ve çevresinde başladığını, daha sonraki yüzyılda İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânisî gibi âlimler elinde Kelâmî usûle yaklaştırıldığını, nihayetinde de Eş'arî ve Mâturidî eliyle sistemleştirilip onların talebeleriyle Kelam mezheplerine dönüştüğünü yukarıda açıklamıştık. Şimdi Ehl-i Sünnet kelâmının iki mezhebi hakkında ayrı ayrı bilgi verebiliriz.

Eş'arîlik

İsimlendirilmesi

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (260/324-873/936) ve talebeleri tarafından Ehl-i Sünnet inanç esasları temelinde kurulan Eş'arîlik, Mutezile mezhebinin Abbasî halifelerinin desteğiyle güçlenmesinden sonra, bu oluşuma ve diğer fırkalara karşı sahih akideyi Rasulullah'ın sünnetine uygun olarak savunma hedefiyle teşekkül eden bir mezheptir. Adını kurucusuna nispetle alan Eş'arîlik, ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri ve iman-günah konularına dair görüşlerine bakılarak, muhalifleri tarafından Müşebbihe, Cebriyye ve Mürcie gibi isimlerle de anılmıştır. Öncüsü Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den dolayı mezhebin mensuplarına, Eş'arî kelimesinin çoğulu olan Eşâ'ira adı da verilmiştir. Eş'arî, Sünnî akidenin gelişip yayılmasındaki katkılarından dolayı Nâsırüddîn (dinin yardımcısı) lakabı ile anılmıştır.

Küçük yaşta babasını kaybeden Eş'arî, onun vasiyeti üzerine Sünnî bir âlim olan Yahya İbn Zekeriyyâ es-Sâcî'nin öğrencisi oldu. Annesinin Mu'tezile mezhebinin ileri gelenlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesinden sonra da üvey babasının himayesinde yetişti ve ondan kelâm ilmi okudu. Bir taraftan da dönemin bazı Sünnî âlimlerinden hadis ve fıkıh dersleri aldı.

Basra'da oturduğu yıllarda zaman zaman Bağdat'a giderek Ebû İshak el-Mervezî'nin derslerine katıldı. Hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin etkisiyle gençliğinde Mu'tezilî görüşleri benimsemesine, hatta bunları savunan eserler yazmasına rağmen 300/913 yılı civarında Mutezile mezhebini eleştirmeye başladı. Eş'arî, belli bir süre Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden etkilenmiş ve onun usûlünü izleyerek, Kaderiye ve Mu'tezile'ye ağır eleştiri ve ithamlarda bulunmuştur. Özellikle te'vil, ruyetullah, şefaat, kabir azabı, halku'l-Kur'ân, kulların fiilleri, hayır-şer, mürtekib-i kebîre, va'd ve vaîd konularında nassa ters düştüklerini ileri sürerek onlardan ayrıldığını ilan etmiştir. Eş'arî daha sonra Ehl-i Hadîs usûlünü de terketmiş, o zamana kadar Mutezile elinde kullanılan Kelâm usûlünü alarak bu usûlü Ehl-i Sünnet prensiplerini ispat ve müdafa için istihdam etmiştir.

Eş'arî'nin itikadî ve fikrî hayatındaki bu keskin değişiklik, farklı sebeplere bağlanmıştır. Ancak Eş'arî'nin mezhep değiştirmesini özel bir olaya bağlamak yerine, onun gerçeği arama çabalarının, özellikle başta Ebû Hanîfe ve takipçilerinin düşünceleri olmak üzere daha önce yapılmış Mu'tezile'yi tenkit mahiyetindeki çalışmaları incelemesinin ve bu suretle kaydettiği gelişmenin bir sonucu saymak daha makul görünmektedir.

Eş'arî'nin, Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mısır'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile aynı dönemde yaşadığı bilinmektedir. Aynı dönemde Ehl-i Sünnet imamlarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in naslardan hareketle belirleyip savunduğu itikadî esasları, daha önce Ebû Hanîfe ile İbn Küllâb'ın yaptığı gibi akıl ilkeleriyle destekleyip uzlaştırmaya çalışmasından sonra İslâm düşünce tarihinde yeni bir dönem başlamış ve Kelâm ilmi Ehl-i Sünnet âlimlerince meşru kabul edilerek temel dinî ilimlerden biri haline getirilmiştir. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet akaidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış ve birçok âlim onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamıştır. Eş'arîyye'nin, Mâlikî ve Şâfiî ulemânın da desteğini alarak kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılıp Ehl-i Sünnet'in büyük bir düşünce ekolu haline gelişinde, nakille aklı birleştiren orta yollu bir usûlü uygulamasının önemli rol oynadığı kabul edilir.

Eş'arî muhtemelen 300'lü yıllarda Bağdat'a giderek hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. Bağdat'ta Hanbelîler'in ileri gelenlerinden İmam Berbehârî'yi ziyaret ederek ona Mu'tezile'ye, ayrıca Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîler'e karşı yaptığı mücadelelerinden söz ettiyse de Berbehârî'den beklediği ilgiyi göremedi. Sonra da daha çok Ahmed b. Hanbel'in akîdesini yansıtan el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne adlı eserini yazıp Berbehârî'ye sundu; ancak yine beklediği ilgiyi bulamadı. Bu arada Basra'da başlattığı öğretim ve telif faaliyetlerini, Bağdad'a göç etmesinden sonra Sünnî itikad doğrultusunda sürdürdü ve pek çok öğrenci yetiştirdi. İbâne'den sonra yazdığı el-Luma' adlı eseri ise artık Ehl-i Hadîs'in görüşlerini yansıtmıyor, kendi reyciliğini ve kelamcılığını öne çıkartıyordu.

Eş'arî Müslümanların itikadî konulardaki ihtilâflarını Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn adlı Mezhepler Tarihi alanındaki mühim eserinde bir araya topladıktan sonra, bid'atçı görüşleri ve başta Aristoculuk olmak üzere felsefî fikirleri, ayrıca Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecusîliği çeşitli kitaplarında tenkide tâbi tutmuştu. Görüşleri, Hindistan'dan Endülüs'e kadar muhtelif milliyetlere mensup Müslümanların yaşadığı geniş bir coğrafyada yayılmıştır.

Kaynaklarda Eş'arî'nin ölümüyle ilgili olarak 320 (932) ile 380 (990-91) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmekteyse de genellikle 324 (936)

yılında Bağdad'ta vefat ettiği ve şehrin güney bölgesinde bulunan bir mescidin yakınındaki türbeye defnedildiği kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın iddiasına göre Eş‘arî, Mu'tezile'den Ebû'l-Kâsım b. Sehlûye ile yaptığı münazarada yenik düşmesinin verdiği üzüntüyle hastalanmış ve bir süre sonra vefat etmiştir. Bu olaydan sonra Ebu'l-Kâsım "Kâtilü'l-Eş‘arî" lakabıyla anılmıştır.

Gelişmesi

Eş‘arîlik, nakille aklı uzlaştırmak suretiyle Mutezile ile Selefiyye arasında mutedil bir çizgide yer almıştır. 5/11. yüzyıldan itibaren zamanımıza kadar aralarında Kâdî Abdülcebbâr, İbn Hazm, Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Ebû'1-Muîn Nesefî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi Mutezile, Mâtürîdiyye, Selefiyye ve tasavvuf çevrelerine mensup âlimler ve İslâm felsefesiyle ilgilenen kesimler tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiriler metot, tabiat felsefesi, ulûhiyyet, kulların fiilleri, nübüvvet, âhiret ve imamet gibi konularda ortaya koyduğu görüşler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Eş‘arî'nin çizgisini kendisinden sonra güçlü âlimlerin sürdürmesi, hareketin sistemli bir kelâm mektebi haline gelmesini sağlamıştır. Kaynaklarda Eş‘arîyye'nin ikinci kurucusu olarak gösterilen Ebû Bekir Bâkıllânî (v. 403/1013) cevher, araz ve aded kavramlarına dayanarak Eş‘arîyye'nin tabiat felsefesini geliştirmiş, haberî sıfatları te'vile tâbi tutmaktan kaçınıp sübütî sıfatlar konusunda ahval teorisine meyletmiş, mezhebin dayandığı delillerin öncüllerini iman esası gibi mütalaa ederek *in'ikâsü'l-edille* ilkesini getirmiştir. Öğrencilerinden Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebû Tâhir el-Bağdadî aracılığıyla Eş‘arîyye'yi, daha çok Mâlikîler arasında olmak üzere Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar yaymıştır. Erken dönemlerinde (mütekaddimîn) daha çok Mu'tezile ve Bâtıniyye ile fikrî mücadelelerde bulunan Eş‘arîyye âlimleri, yer yer eleştirdikleri Aristo felsefesinden bağımsız bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. 6/12. yüzyılın başlarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111) ile Eş‘arîyye'nin müteahhirîn dönemi başlamış ve kelâm sisteminde köklü değişiklikler meydana gelmiştir.

Gazzâlî bir taraftan Makâsidü'l-Felâsife ve Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserleriyle Aristocu geleneğe bağlı İslâm Meşşâî filozoflarını eleştirirken; diğer taraftan Aristo mantığını İslâmî ilimler arasına katıp bu alanda Mi'yârü'l-‘İlm ve Mihakkü'n-Nazar adlı eserlerini yazmış, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür. El-İktisâd fi'1-İ'tikâd'ında ise, bir kelâm yöntemi eleştirisi eşliğinde, hakikatin keşf metoduyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Böylece Gazzâlî ile birlikte başlayan müteahhirîn devrinde Eş‘arîyye, klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını açmış oluyordu.

Bu dönemde Gazzâlî’nin öğrencileri arasında gösterilen İbn Tûmert’in (v. 524/1130) kurduğu Muvahhidler Devleti vasıtasıyla Eş‘arîyye Kuzey Afrika'da kökleşirken; Gazzâlî ile görüşen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 543/1148), her ne kadar el-Avâsım mine'1-Kavâsım'da keşf metodu ile Aristocu geleneğe bağlı felsefî anlayışları eleştirse de, mezhebi Endülüs'te temsil etmiştir. Bu dönemin ünlü isimlerinden bir diğeri olan Şehristânî (v. 548/1153), Nihâyetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelâm'ında Gazzâlî’nin başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar

getirmiş, Bâkıllânî'nin meylettiği ahval teorisini başarılı bir şekilde tenkit edip onun Eş'arîyye'ye mal olmasını engellemiştir.

Bâkıllânî ile birlikte tahsil gören İbn Fûrek (v. 406/1015) ise Müşkilü'l-Hadîs, Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî, Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteaallim adlı eserlerinde Eş'arî'nin sistemini tamamlayıp başta İsfahan ve Nîşâbur yöresi olmak üzere mezhebi doğudaki merkezlerde yaymıştır. El-Minhâc fî Şu'abi'î-Îmân adlı hacimli eserin sahibi Ebû Abdullah el-Halîmî (v. 403/1012) ve Ebû İshak el-İsferâînî (v. 471/1078) de bu bölgede Eş'arîliğe katkıda bulunanlardandır. Usûlü'd-dîn, el-Fark beyne'l-Fırak ve el-Esma ve's-Sıfât adlı eserleriyle Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037) ve el-İ'tikâd, el-Esmâ ve's-Sıfât, Delâilü'n-Nübüvve, Kitâbü'l-Kazâ ve'l-Kader adlı eserleriyle Ebû Bekir el-Beyhakî (v. 458/1066) Eş'arîyye'nin üçüncü kuşağını teşkil eden âlimler arasında yer alır. Nizamiye Medresesi müderrislerinden İbn Fûrek (v. 406/1015) en-Nizâm fî Usûli'd-dîn'i ile; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (v. 478/1085) el-Akidetü'n-Nizâmiyye, eş-Şâmil ve el-İrşâd'ıyla; Ebû Sa'd el-Mütevellî de (v. 478/1086) el-Gunye fî Usûli'd-dîn adlı eseriyle Eş'arîyye'nin mütekaddimîn döneminin son âlimleri olarak kabul edilir.

Müteahhirîn Eş'arî âlimleri arasında en tanınmışları ise; Fahruddîn Râzî (v. 606/1210), Seyfüddîn Âmidî (v. 631/1233), Kâdı Beyzâvî (v. 685/1287), Adududdîn Îcî (v. 756/1355), Sa'düddîn Teftazânî (v. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî'dir (v. 816/1413).

Eş'arîler, Eyyûbîler'in ve Büyük Selçuklular'ın siyasî desteğini kazanmış ve mezheplerini kolayca yayma imkânına kavuşmuşlardır. Ancak Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Vezir Amîdü'l-mülk el-Kündürî'nin Mu'tezilî görüşleri benimsemesi ve Eş'arîler'in eleştirilmesini emretmesiyle bir süre ilmî faaliyetten menedilmiş, aralarında İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin de bulunduğu bir Eş'arî âlim grubu Hicaz bölgesine kaçmaya mecbur kalmıştır. Ancak bu durum fazla sürmemiş, Alparslan'ın tahta geçip Kündürî'yi azletmesinden sonra Eş'arîyye'ye yönelik baskılar sona ermiş, Vezir Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve Bağdad'ta yaptırılan Nizamiye Medreseleri mezhebin yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir.



Eş'arîyye mezhebinin Mu'tezile mezhebinden niçin ayrıldığını açıklayabilir misiniz?

Eş'arî'nin Görüşleri

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî' ehl-i bid'at mezheplerine karşı verdiği mücadeledeki yeri itibariyle Sünnî kelâmın önemli kurucularından biri olarak kabul edilmiştir. Bunda, hayatını sürdürdüğü Basra ve Bağdad gibi ilmî çevrelerin etkisinden başka, Mu'tezile mezhebinden ayrılması da etkili olmuştur. Eş'arî'nin, kendisinden sonraki birçok âlim tarafından geliştirilen görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Bilgi: Bilgi zarurî ve iktisabî olmak üzere ikiye ayrılır. Doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgilere zaruri bilgiler denir. Akıl, dış dünyadaki nesnelerden yaptığı soyutlamalarla yani kavramlarla birleşip özdeşleşince bilgi meydana gelir. Bilgi sadece nazar ve tefekkürle değil, tartışma (cedel) yoluyla da elde edilebilir. Eş'arîyye'ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlal yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgi ifade edebilmesi

için tevatür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mucize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekir. Mütevâtir haber ayrıca akla ve duyu verilerine de uygun olmalıdır. Eş‘arî, sünnet yoluyla gelen bütün itikadî meselelerin kabul edilmesi görüşündedir. Ona göre, mütevatir bir hadisle, tek yoldan rivayet edilen hadis (âhâd haber/haber-i vâhid) arasında bu hususta fark yoktur. Haber-i vâhidle sabit olan hususlara inanmak gerektiğini bildirir. Müteşabih ayetlerde, nassların zahirlerini alan Eş‘arî, nassların zahirini almanın, benzetmeye (*teşbîh*) yol açacağı kanaatini taşımaz.

Ulûhiyet: Eş‘arî, Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabileceğini kabul eder. O'nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgiler türünden değildir. Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmezdi ve sonuç itibariyle herkes zorunlu olarak O'na iman ederdi. Allah'ın mevcudiyetini idrak etmek için insanın hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mükemmel bir varlık haline geldiğini düşünmesi yeterlidir. Allah'ın ezelî sıfatları vardır. Âlim, Kâdir, Hay, Mürîd, Mütekellim, Semî’, Basîr oluşu O'nda ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem’ ve basar sıfatlarının bulunduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Allah ilimle âlim, kudretle kâdirdir. Hayat, ilim, irade ve kudret sıfatları, fiilleri yoluyla; sem', basar, kelâm, bekâ sıfatları da zâtının eksiklikten tenzih edilmesini gerektiren aklî zaruretle bilinir.

Eş‘arî, Kur’ân ve sünnette zikredilen Allah'ın bütün sıfatlarının varlığını kabul etmiş, bunların, Allah'ın zâtına yakışan sıfatlar olduğuna ve yaratılanlardaki sıfatlara asla benzemediğini bildirmiştir. Meselâ, Allah Tealâ'nın görmesi, işitmesi ve konuşmasının, yaratılanların görmesine, işitmesine ve konuşmasına benzemediğini ifade etmiştir. Eş‘arîler'in çoğunluğu vech, yed, istiva, nüzûl gibi haberî sıfatlara ilişkin nasları mecaz kabul ederek zât, nimet veya kudret, hâkimiyet ve rahmet gibi mânalarla te'vil etmişlerdir. Fakat Eş‘arî ve Bâkıllânî, ayrıca son merhalede Cüveynî, Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmekle birlikte haberî sıfatları te'vil etmeyi isabetli bulmamış, bu konuda Selef anlayışını benimsemişlerdir.

Rü’yetullah: Allah'ın görülmesi aklî bir imkânsızlığa götürmediği için mümkündür. Dünyada Allah sadece Hz. Peygamber tarafından görülmüştür; âhirette ise bütün müminlerce görülecektir; rüyada görülmesi ise imkânsızdır. Eş‘arî, Mutezile ve Müşebbihe fırkaları arasında orta yolu tutarak Allah Tealâ'nın kıyamette, herhangi bir şekle girmeyerek ve herhangi bir sınır tayin edilmeyerek görüleceğini söylemiştir. Bu ittifaka rağmen Eş‘arîler kendi aralarında rü’yetullahın aklen ispatı ve dünyada vukuu konularında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Kuran’ın Yaratılmışlığı: Eş‘arîler Kuran’ın mahluk olmadığını kabul etmişlerdir. Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemeyi, onu inkar etmekle eşdeğer saymışlardır. Ancak mukatta'a harflerini, Kur’ân'ın üzerine yazıldığı nesneleri ve kelimelerden çıkan sesleri mahlûk kabul etmişlerdir.

Kader Problemi: Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eş‘arîler, insan kudretinin, fiilleri üzerindeki etkisi konusunda kendi aralarında farklı düşüncelere sahiptirler. Eş‘arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatı bulunduğu için sorumlu olur. Bâkıllânî, İsferâyînî ve Cüveynî, Eş‘arî'nin cebre yaklaşan tutumunu isabetsiz bularak konuya kulun sorumluluğuyla uyum sağlayacak bir çözüm getirmeye

çalışmışlardır. Eş'arî'nin aksine Bâkıllânî, kulun hâdis kudretinin fiil üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir.

Nübüvvet: Allah bir sebep ve hikmete bağlı olmaksızın sadece rahmetinin eseri olarak kullarından dilediğini peygamberlikle görevlendirir. Bunlardan resul olanlar ilâhî emirleri insanlara tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu halde, nebîler böyle bir mükellefiyet taşımaz. Bu sebeple kadınlardan da nebî seçilmiştir, kanaatini taşırlar. Bir peygamberin nübüvveti mucize göstermesi, önceki peygamberin kendisini haber vermesi veya hitap ettiği insanlarda, örnek davranışları ve öğretilerinin hidayete ulaştırıcı olması açısından nübüvvetinin doğruluğuna dair zaruri bir bilginin meydana gelmesiyle bilinir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin en büyük delil, ümmî olduğu halde Kur'ân gibi yüce bir kitabı getirmiş olmasıdır. Erişilmez nazım güzelliği, fevkalâde zengin muhtevası, gayba ait haberler içermesi, çelişki ve tutarsızlıklardan uzak bulunması onun ilâhî kaynaklı bir kitap olduğunu göstermektedir. Peygamberler nübüvvetten önce büyük günahlardan, nübüvvetten sonra da bütün günahlardan korunmuşlardır. Varlığı aklî delillerle bilinen ve kâinatın yegâne mâliki olan Allah'ın kulların dünya ve âhiret mutluluğu için çeşitli emirler, yasaklar ve ibret verici öğütler içeren talimatlar göndermesi ve bunları insanlar arasından seçeceği kimseler vasıtasıyla onlara bildirmesi aklen mümkündür. Tarihî bilgiler de bunu kanıtlamaktadır. Eş'arîler'in nübüvveti ispat etmek için dayandığı en önemli delil mucizedir.

Âhiret: Âhiret hallerini bilmenin tek yolu nakil olmakla birlikte, akıl da bunların imkân dâhilinde bulunduğunu kabul eder. Kabirlerdeki cesetlere, dünyadaki amellerine göre acı veya huzur ve mutluluk hissedecek şekilde bir tür hayatın verilmesi, ölmüş bir canlının ikinci defa yaratılması (el-ba's ba'de'l-mevt) aklen imkânsız değildir. İmam Eş'arî, itikadi meselelere delil getirirken, hem nakli ve hem de aklî metodları kullanmıştır. Eş'arî, Kur'ân ve hadislerde zikredilen Allah'ın sıfatlarını, peygamberlerini, âhiret gününü, melekleri, hesabı, cezayı, sevabı olduğu gibi kabul eder. Bu hususları ispat etmek için akli ve mantıkî delillere başvurur. Deccal'ın çıkacağına, kabir azabına, Münker ve Nekir adlı sorgu meleklerine inanır. Eş'arîler'in ihtilâf ettikleri konuların başında bedenle birlikte ruhun ölüp ölmediği meselesi gelir. Cüveynî ile Gazzâlî'den itibaren ruhun bedenden ayrı basit bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğü görüşü Eş'arîler'ce benimsenmiştir. Ayrıca şefaati de kabul etmişlerdir.

İman-amel ilişkisi: İman Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu tasdik etmekten ibarettir. İnancı dil ile açıklamak ve ilâhî buyrukları yerine getirmek (ikrar ve amel) imana dahil değildir. İlâhî buyruklara aykırı olan her davranış büyük günahtır. Eş'arî büyük günah işleyen kimse hakkında, "Allah'ı birleyen ve doğru yoldan ayrılan günahkâr bir mü'min, Allah'ın iradesine havale edilmiştir. Allah, dilerse onu affedip cennetine koyar, dilerse yoldan çıkmasından dolayı onu cezalandırır, fakat daha sonra yine cennetine koyar" demiştir. Eş'arî kelâmcıları ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği ilkesini benimsemişlerdir. Dinden olduğu zaruri olarak bilinen esaslar dışında nasların yorumuna bağlı görüş ayrılıkları tekfire sebep teşkil etmez.

İmamet: İman esaslarından ve dolayısıyla kelâmın temel konularından sayılmamakla birlikte bid'at fırkalarının, özellikle Şiî grupların ileri sürdüğü ve bir inanç meselesi haline getirdiği görüşleri tartışmak amacıyla imamet konusu da sonradan Eş'arî literatürü içinde yer almıştır. Buna göre Müslümanların, din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanı

(imam) seçmeleri farzdır. Başkanın ergenlik çağına girmiş, devlet işlerini yürütmeye ehil hür bir erkek olması şarttır. Ayrıca Kureyş kabilesine mensup bulunması da teorik olarak öngörülmüş, fakat bu kabileden olmayan birçok devlet başkanı Eş‘arî âlimlerince fiilen meşru kabul edilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla devlet başkanlığına getirilen Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu görevi meşru olarak elde etmişlerdir. Zira devlet başkanlığı görevi, Şiî grupların iddialarının aksine nasla değil Müslümanların seçimiyle belirlenir; bu halifeler de o dönemin ileri gelenleri tarafından oy birliği veya buna yakın bir çoğunlukla bu göreve getirilmişlerdir. Eş‘arîler’e göre Hz. Peygamber’den sonra gelen imam, Hz. Ebu Bekir’dir. Allah onunla dini güçlendirmiş ve onu mürtedlere karşı galip kılmıştır. Ondan sonra gelen imam Hz. Ömer’dir. Ondan sonra da Hz. Osman imam olmuştur. O, caniler tarafından zalimce öldürülmüştür. Daha sonra da Rasulullah’ın amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali imam olmuştur. İmamın gaybı bilmesi ve masum olması mümkün değildir. Hz. Ali ile muhalifleri arasında meydana gelen olaylarda Hz. Ali haklı, muhalifleri hatalıdır.

Değerlendirme

İtikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metot açısından, kurucusu Eş‘arî'den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilmesi gereken ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş‘arîyye'nin en belirgin özelliği, 5/11. yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i Sünnet'i en geniş çerçevede temsil eden bir kelâm ekolü olmasıdır. Bazı Selefiyye âlimlerince bu mezhebin Ehl-i sünnet dışında bid'atçı bir mezhep olarak tanıtılması ilmî bir temele dayanmaz. Zira akaidin yanı sıra, fıkhî ve ahlâkî cephesiyle İslâm dininin yozlaşmadan günümüze kadar ulaşmasında Eş‘arîyye'nin hizmetleri inkâr edilemeyecek derecede açıktır.

Eş‘arî itikadî esasları belirlerken Ahmed İbn Hanbel'den faydalanmış, nakli akılla desteklerken de İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânisî gibi âlimlerin doğrultusunda bir çizgi takip etmiş; ancak kendine has bir kelâm sistemi de kurmuştur. Onun sistemi Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının bir mektebi haline gelmiş, kendisinden sonra bazı değişikliklerle İbn Fûrek, Bâkıllânî, İsferâyînî, Abdülkâhir Bağdâdî, Cüveynî, Gazâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Fahruddin Râzî, Seyfüddin Âmidî, Adudüddin Îcî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Sa’düddin Teftâzânî gibi büyük kelâmcılar tarafından geliştirilerek günümüze kadar devam ettirilmiş ve neticede kelâm, metot açısından Eş‘arî'yi büyük ölçüde aşan bir noktaya ulaşmıştır. Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin çoğunluğu, Hanbelî ve Hanefî âlimlerinin ise küçük bir kısmı, Eş‘arî’nin görüşlerini benimsemişlerdir.

Aksine bazı iddialar bulunsa da Eş‘arîyye, her asırda Mâtürîdiyye'den sonra en çok Müslüman nüfusu bünyesinde toplayabilen bir mezheptir. Eş‘arîyye'ye ait eserler geleneksel Sünnî çevrelerde halen ders kitabı olarak okutulmakta, Sünnîliğin temel referans kitapları olarak kendilerinden yararlanılmaktadır. Nakille akıl ilkeleri arasında denge kurmaya çalışan Eş‘arîyye'nin teşbihle tenzih arasında bir çizgide seyrettiği kabul edilmekte birlikte, bunun her meselede gerçekleştiğini söylemek zordur. Özellikle müteahhirîn devrinde felsefî kültürün etkisiyle mezhepte akılcılık ağır basmasına rağmen; illiyyetin inkârı, kulların fiilleri, teklîf-i mâ lâ yutak ve husun-kubuh meselelerinde olduğu gibi akılla nakil arasında başarılı bir

uzlaşmanın sağlandığı söylenemez. Bunda, Eş'arîyye'nin, nakli ihmal edip akla haddinden fazla görev yükleyen Mutezile'ye ve İslâm filozoflarına tepki olarak ortaya çıkışının etkili olduğu muhakkaktır. Sanki Eş'arîler, ölçüsüz akılcılık fırtınası karşısında nakli, sığınacak bir liman olarak görmüşlerdir.

Mâturîdîlik

Doğuşu ve İsimlendirilmesi

Asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Mahmud olan el-Maturîdî, daha çok Ebû Mansur Maturidî (v. 333/944) adıyla ün kazanmıştır. Semerkand'ın Mâturid mahallesinde doğmasından dolayı bu isimle tanınmıştır. Mâturîdîlik, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında oluşmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte o, hicri üçüncü yüzyılın son çeyreğinde ilmi hayatını sürdüren önemli bir kelamcı olarak kabul edilmektedir. Sünnî ulemâya kötü muamelelerinden dolayı Mutezile'nin halkın nefretini kazandığı bir dönemde yetişmiş ve onların düşüncelerini reddedici mahiyette çalışmalar yapıp eserler telif etmiştir.

Maturîdi'nin, Hanefî fıkhını ve kelâm ilmini 268/881-2 yılında vefat eden Yahya el-Belhî'den okuduğu bilinmektedir. Maturîdî'nin memleketi, fıkıh ve usûl-u fıkıh alanlarında tartışma ve münazaraların çokça yapıldığı bir bölge idi. Fakihler hem kendi aralarında hem de hadisçiler ve Mutezilîler'le münazaralar yaparlardı. Bu tartışmalar zamanla kelâm ilmi alanına taşınmıştır ki, Maturidî üstünlüğün aklî düşüncelerle elde edildiği böyle bir ortamda yetişmiş ve sistemini oluşturmuştur.

Öte yandan İslâmî literatürde Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak da geçen bu kelam ekolünün başlangıcının Ebû Hanîfe'ye dayandığı bilinen bir gerçektir. Sahip oldukları kelâmî görüşlere ve kullandıkları usule bakılırsa temel fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından daha önce ortaya konduğu görülecektir. Maturidî'nin, kelâm'ın yanında fıkıh ve usûl-ü fıkıh dallarında da önemli bir birikimi vardı. Bu bakımdan ilm-i kelâm ile fıkıh ve hadis âlimlerine öncülük ettiği söylenebilir. Maturidî, birçok konuda Eş'arî ile benzer görüşleri paylaşmış olmasına rağmen yer yer ondan farklı bir metot izlemiştir.

İslâm dünyasında oluşan siyasî, fikrî ve itikadî gruplaşmalar sonunda Şîa, Hariciyye, Müşebbihe, Cehmiyye, Mu'tezile ve Cebriyye gibi siyasi ve itikadî mezhep ve ekollerin oluştuğu 2/8. yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe, Kur'ân'a ve âlim sahâbîlerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştı. İtikadî konuları aklî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından eserlerinde aktarılmıştı. O, Ehl-i Hadis'in bid'at olarak eleştirdiği reyciliğe başvurmayı zaruri görüyordu. Maturîdî'nin, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'ân'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirenlere karşı savunması, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdiyye'nin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayan önemli hususlardır. Ayrıca Mâtürîdiyye'nin önemli kelâmcılarından Ebû'1-Muîn Nesefî, Ebû Hanîfe'yi Mâturidiyye'nin önderi (imamı) olarak göstermiş, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelâmcıların da daha sonra ona uyduğunu belirtmiştir.

Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilip açıklanması, bu fikirler etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Özellikle öğrencisi Ebû

Yûsuf'un (v. 182/798) Bağdat başkâdılığına getirilmesinin ardından Mâverâünnehir bölgesine Hanefî kadıları tayin edilmiş, bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve Mâtürîdî'nin yetişmesini hazırlamıştır. Bu ara dönemde ekol daha çok **Ashâb-ı Ebî Hanîfe** ya da **Ashâb-ı Rey** diye adlandırılmıştır. Mâtürîdî'nin ortaya çıkışına kadar, bu ekole bağlı çeşitli âlimler yetişmiş ve akâide dair eserler yazılmıştır.



Konumuz hakkında geniş malumat için Sönmez Kutlu'nun editörlüğünü yaptığı *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı esere başvurunuz.

Gelişmesi

Dini hususlarda sadece nakille yetinen Selefiyye ile, nakli ihmal edip aklı öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışları isabetli bulunmadığından, Mâturidî nakille aklı uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. Nassı ihmal etmemekle birlikte itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini aklî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve Sünnî kelâm yöntemini başarılı bir şekilde uygulamakla kalmayıp onu ileri bir merhaleye taşıdığını kanıtlamaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdî'nin dinî ilimlerde ve bilhassa kelâm alanındaki olağanüstü başarısının ancak Allah'ın kendisine lütfettiği özel bir yetenekle açıklanabileceğini söyleyerek onun yüksek konumuna vurgu yapar. Yine Nesefî, Mâtürîdî'nin İslâm'ın gerçekliğine ilişkin kanıtları geliştirdiğini ve İslâm dinini Semerkant bölgesinde ihya ederek bunun sonuçlarını sağlığında gördüğünü ifade eder. Mâtürîdî'nin kelâm yönteminde akla Eş'arî'den çok daha fazla önem verdiği dikkate alınırsa, onun Eş'arîyye'ye tâbi olduğu iddialarının tutarsızlığı anlaşılır. Diğer taraftan Mâtürîdî'nin aklî bilgilere güvenip bunları dini temellendirmekte fazlaca kullanması, Mu'tezile'nin kelâm yöntemini aynen benimsediği anlamına da gelmez. Zira eserlerinde i'tizâlî görüşleri titizlikle eleştirmiş ve bu konuda müstakil eserler telif etmiştir.

Mâtürîdî, isabetli din anlayışının ancak Ehl-i Sünnet'in izlediği yöntemle belirleneceğini savunmuş, Allah'ın Müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını bildiren âyeti (el-Bakara, 2/143) ve itidalin en hayırlı durum olduğunu ifade eden hadisi bu iddiasına delil getirmiştir. Böylece sadece nakle veya yalnızca akla dayanmanın yeterli olmadığına, dolayısıyla Selefiyye ve Mu'tezile yöntemlerinin iki aşırı ucu temsil ettiğine dikkatleri çekmiştir. Neticede isabetli yöntemin naklî ve aklî bilgileri uzlaştıran "Sünnî Yöntem" olduğu kanaatine varmıştır.

Mâtürîdiyye'nin ekolleşmesi, Ebû'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1111) ile tamamen belirgin hale gelmiştir. Bilhassa Tabsiratü'l-Edille ve Bahrü'l-Kelâm adlı eserleriyle ekolün gelişmesine önemli katkılarda bulunan Nesefî, Mâturidiyye içinde, Gazzâlî'nin Eş'arîyye içindeki konumuna benzer bir mevkide bulunmuştur. Onun kelâm anlayışında dikkati çeken husus, itikadî problemleri semantik bir yöntemle çözmeye çalışarak zamanımızda önem kazanan dil felsefesi çözümlemelerine benzer bir tarz geliştirmesidir. Nesefî, Mâtürîdiyye adını kullanmaz. Fakat "Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa, Ehlü'l-hak, Ashâbünâ, Meşâyih-i Semerkant, Ulemâ-i Mâverâünnehr" gibi adlar altında, Ehl-i Sünnet içerisinde Ebû Hanîfe geleneğinin Mâverâünnehir âlimlerince

temsil edildiğini vurgular. Ayrıca Eş'arîyye'yi "muhaliflerimiz" diye niteleyerek, kendilerinin Eş'arîyye'den ayrı bir kelâm okuluna mensup olduklarının altını çizer.

Nesefi'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, Mâtürîdî ulemâsı ile Eş'arî ulemâsı arasındaki tartışmalar, iki ekolün liderlerinin vefatından yarım asır gibi kısa bir süre sonra başlamıştır. Nesefî'nin, Mu'tezile tarafından kendilerine yöneltilen eleştirilerin aslında sadece Eş'arîyye'yi ilzam ettiğini söylemesi, Mâtürîdiyye'nin ayrı bir Sünnî kelâm okulu olduğunun bilindiğine dair dikkat çekici bir açıklamadır. Öte yandan İslâm kaynaklarında Mâtürîdîyye adından çok geç dönemlerde bahsedilmesi, ekole bağlı âlimlerin Mâtüridiyye yerine Ehl-i Sünnet adını tercih edip eserlerinde öne çıkarmaları sebebiyle olmalıdır.

Nesefî ailesi Ebû'l-Mu'în dışındaki mensuplarıyla da Mâtürîdiyye mezhebine hizmet etmiştir. Ömer Nesefî (v. 537/1142) ve Burhaneddîn Nesefî (v. 687/1289) bu aileden çıkan âlimlerdendir. Teftazânî'nin şerhettiği meşhur Akâid metni (Nesefî Akâidi), bu âlimlerden birisine nispet edilmektedir. Yine Medârikü't-Tenzîl adlı tefsir eserinin, aynı aileden Ebû'l-Berekât Hâfîzuddîn Nesefî (v. 710/1310) tarafından telif edildiği bilinmektedir. Nesefîler'den başka Ebû Hanife-Mâturidî metodu üzerine eser telif edenler arasında Hâkim Semerkandî'yi (v. 342/953), Sadrü'l-İslâm Pezdevî'yi (v. 493/1100), Sirâcüddîn el-Ûşî'yi (v. 575/1179), Nûreddîn Sâbûnî'yi (v. 580/1184) sayabiliriz.

Osmanlı devri Mâtürîdiyye âlimleri, ekollerine sadece sözde bağlı kalmışlardır. Zira Osmanlı medreselerinde daha çok Eş'arîyye âlimlerine ait kelâm kitapları okutulmuş, teliflerde de Eş'arîyye kelâmcılarının görüşlerine ağırlık verilmiştir. Batıdaki Aydınlanma hareketlerinin İslâm alemindeki zararlı etkileri karşısında Müslüman kitleleri daha çok akli temelde bilgilendirmek amacıyla, önemli bazı Mâturîdî kelâm kitapları 19 ve 20. yüzyıllarda Türkçe'ye çevrilmiş, kelâm ilmini yeniden inşa etme faaliyeti (yeni ilm-i kelâm) büyük ölçüde Mâtürîdî eğilimli kelâmcılarca başlatılmış, bu arada inkârcı akımlara karşı İslâm'ı savunan ve materyalizmi reddeden eserler telif edilmiştir.

SIRA SİZDE 3

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye'nin erken dönemlerde İslâm coğrafyasında yeterince tanınmamasının nedenleri hakkında ne düşünmektesiniz?

Maturîdî'nin Görüşleri

Bilgi Teorisi: Mâtürîdî, bilginin, duyuların ve aklın alanına giren konuların bilinmesini sağlayan nitelik olduğuna işaret etmiştir. Ona göre varlığın gerçekliğini ve bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Bilgi kaynakları duyular, akıl ve doğru haberden müteşekkildir. Duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi her türlü bilginin esası ve en açık olanıdır. Her duyu kendisi için belirlenen fonksiyonu icra eder. Duyu bilgilerinin gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar, sağlıksız duyuların ürettiği bilgi için geçerlidir. Duyular aracılığıyla görünen âlemi, kavramlar ve deliller vasıtasıyla da görünmeyen alanı algılayan akıldır. Akıl hem zorunlu hem zorunlu olmayan bilgileri ürettiğinden, Eş'arîyye'nin akıl tanımı yanlıştır. Akıl daha çok duyularla algılanamayan alanı bilme vasıtası ise de, duyular ve haber yoluyla bilgi edinmenin zaruri şartıdır. Bu ise, aklî bilgilerin duyu alanının yanı sıra dinin de kaynağını teşkil eden doğru haber alanını kuşattığını ve her türlü bilginin kriterini oluşturduğunu gösterir.

Kur'ân'da insanın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenmesi için akıl yürütmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, hak inançlarla bâtıl inançları ayırt etme amacıyla doğru bir yöntemle düşünme emredilmiş ve dinî ilkelerin doğruluğuna ilişkin aklî deliller getirilmiştir. Duyulara ve akıl yürütmeye başvurularak üretilemeyen konulardaki bilgiye ancak 'doğru haber' vasıtasıyla ulaşılabilir. İnsanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir. Yalan karışacağı endişesi, doğru haberi kesin bilgi kaynağı olmaktan çıkarmaz. Haber-i sâdık/doğru haber, mütevâtir haber ve Peygamber'in haberi olmak üzere ikiye ayrılır. Yalan olmasını aklın kabul etmeyeceği bir muhteva taşıyan mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan Peygamber'in haberinin de doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruridir. Peygamber'in verdiği haber kendi içinde mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılır. Onun mütevâtir statüsünde olan haberleri dinen bağlayıcı ve kesin bilgi ifade eder. Âhâd haberler ise zan ifade eder, kabul edilmesi ve bağlayıcı olması başka şartlara bağlıdır.

Ulûhiyet: Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin insanları tevhid inancına çağırmasından da anlaşılacağı üzere, Allah'ın varlığı, evren hakkında yapılacak basit bir tefekkür sonunda bilinebilecek bir husustur. Allah'ın varlığı konusu her biri değişik şekillerde ifade edilen hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam, ahlâkî delil, ontolojik delil gibi değişik kanıtlarla istidlalde bulunulan bir aklî-itikadî alandır. Evrenin var oluş açısından incelenmesi halinde ilim, kudret ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yaratıldığına hükmetmek aklen zorunluluktur. Allah'ın varlığını inkâr etmenin sebebi, aklî bilgilere aykırı oluşu değil tamamen psikolojiktir. Çünkü inkârcılar problemi aklî değil duyu bilgileriyle çözmek istemektedir. Bu da bütün varlık alanını duyusal alana indirgemekten başka bir şey değildir. Bir varlığın duyularla algılanmaması onun yokluğunu gerektirmez. Duyularla algılanamayan varlık alanını bilmenin yöntemi, akıl yürütmektir.

İlâhî îsîm ve Sıfatlar: Mâtürîdî, Allah'ın zihinde canlandırılmayan zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabileceğini belirtmiştir. Benzeri ve bir türe mensubiyeti bulunan yaratıklarda olduğu gibi Allah'a mahiyet atfedilemez. Allah kendi zâtını, algılama yöntemlerine göre tanıtmıştır, çünkü insanlar bir şeyi idrak etmek için mevcut algılama tarzından başka bir yeteneğe sahip değildir. İlâhî sıfatlar kıdem sıfatına bağlı olarak değil, ilâhî nitelikler olmaları itibariyle kadîmdir. İlâhî zât ile sıfatlar arasında başkalık yoktur ve sıfatlar zâttan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâmın yanı sıra tekvîn de ezelî olan sübûtî sıfatlardandır. İlâhî fiiller bu ezelî tekvin sıfatıyla gerçekleşir. Tekvîn yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiillerin dayanağı olan bir sıfattır. Tekvinin ezelî olması, yaratıkların da ezelî olmasını gerektirmez. Eğer tekvîn hâdis (sonradan) olsaydı, Allah ezeldeki bir yetkinlikten yoksun bulunurdu. Bunun yanlışlığı ise açıktır.

Allah'a "şey" denmesi halinde anlamı "mevcut" demek olur. İrâde sıfatı, Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu, bütün varlık ve olayları kapsayan ezelî bir sıfattır. Allah kâfirin tercihi olarak inkârı, müminin tercihi olarak da imanı dilemiştir. Bu sebeple her var olan, Allah'ın dilemesi, kaderi ve kazâsının bir sonucu olarak vardır. Allah kâfirin iman etmesini dilememiştir; eğer dileseydi inkârı seçen kâfirin iradesi geçerli, Allah'ın iradesi geçersiz olurdu; bunun ise, ulûhiyyetle bağdaşması mümkün değildir. Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve

kalbini imana açarak müminin hidayetini istemesi, irade sıfatının bir sonucudur.

Kelâm sıfatı; Mâtürîdî'ye göre Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir mânadan ibaret olan ve kelâm-ı nefsî diye adlandırılan bir kelam sıfatı vardır. Peygamberin gönderildiği kavmin diline büründürülen ve onun vasıtasıyla insanlara iletilen kelâm-ı nefsî, böylelikle kelâm-ı lafzî adını alır. Kelâm-ı lafzînin hâdis olduğunda şüphe yoktur. Kelâm-ı nefsînin hâdis olduğunu, ayrıca harf ve seslerden oluşmayan kelâmın bulunmadığını ileri sürmek ilâhî kelâmı beşer kelâmı statüsünde tutmaktır. Mutlak bir ifade ile "Kur'ân mahlûktur" demek yanlıştır. Sadece lafızlarının mahlûk olduğunu belirtmek gerekir.

Arşa İstivâ: Mâtürîdî'ye göre nassta Allah'a atfedilen arşa istiva, gitmek (*zehâb*), oturmak (k*u*ûd), gelmek (*mecî'*), yakın olmak (*kurb*) gibi kavramlar, Allah'ın yaratıklara benzemesini nefyeden anlamlar içerir. Nurdan veya mahiyeti bilinmeyen bir şeyden ibaret olan arşa istivâ, Allah'ın yüksek bir mekânda bulunmasını değil; ululuk, yücelik ve hükümranlığını ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak değişmeyi gerektiren yaratıklara özgü bir özelliktir. Allah değişime mâruz kalan sonlu bir varlık değildir. Ezelde nasılsa her zaman öyledir. Allah her yerde hâzır ve nâzır da değildir. Bu anlamı içeren naslar zahirî mânada anlaşılamaz, mâkul bir yoruma tâbi tutulur. Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimser.

Ru'yetullah: Mâtürîdî Allah'ın cennette cisimlere ait özelliklerden münezzeh olarak müminlerce görülmesinin gerekli olduğunu bildirmiştir. Eğer Allah ahirette "görülemez" olsaydı, dünyada "gözle görülebilir" oluşunun bir ayetle nefyedilmesi (el-A'râf, 7/143) anlamsız kalırdı. Akıl da müminlerin Allah'ı görmesini gerekli kılar. Çünkü dünyada O'nu görmeden gerçekleşen imanın mükâfatı, âhirette O'nu görmekten başka bir şey olamaz. Nasslar da rü'yeti teyit etmektedir. Allah'ın dünyada görülmesi mümkün olmakla birlikte vuku bulmamıştır.

Kader: Mâtürîdî'ye göre insan, gerçek anlamda fiil işleyen (fâil) bir varlıktır. Kur'ân'da insanın dilediğini yapabileceğinin ve eylemlerine karşılık mükâfat veya ceza göreceğinin belirtilmesi, bunu kanıtlamaktadır. Kur'ân'da insan fiillerinin, onun yanı sıra Allah'a da nispet edilmesi kula aidiyetini ortadan kaldırmaz, aksine bunların Allah'la irtibatlı olduğunu gösterir. Bu irtibat ise fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Şu halde fiiller, kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın iradesi ve etkisiyle meydana gelir. Fiil yapamayan birine emir verip yasak koymak anlamsızdır. İnsanın kendini hür hissetmesi ve istediği fiilleri yapması, fiillerinin fâili olduğunu kanıtlar. Eğer sözü edilen fiiller Allah tarafından yaratılmasaydı O'nun halk fonksiyonu eksik kalır ve yaratmasının kapsamına girmeyen alanlar mevcut olurdu.

Fiillerini insanın yarattığını kabul etmek yaratıcılıkta Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmasını gerektirir. Ayrıca insanın, fiillerini planladığı tarzda her zaman gerçekleştiremeyişi, kendisi dışında yüce bir varlıkla fiilleri arasında irtibat bulunduğunu gösterir. Fiillerinin, Allah tarafından yaratılması kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Zira onları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak irade ve güç, insana verilmiştir.

Nübüvvet: Mâtürîdî'ye göre bütün insanlığın mutluluk ve huzurunu sağlayacak bilgileri getirip doğru yolu göstererek önderlik edecek bir ulvi şahsiyetin varlığı mutlaka gereklidir. Bu önder, her şeyi bilen büyük yaratı-

cının elçisi olması halinde, insanların gönüllü olarak kendisine itaat etmesini sağlayabilir. Ayrıca ilahi bir destekle manevî bir yaptırım gücüne sahip olan bir peygamber olunca, gerek fert gerekse toplum üzerinde büyük bir etki bırakabilir. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin hak peygamber olduğu mucizelerle kanıtlanabileceği gibi, bir insanın eğitim yoluyla kazanması mümkün olmayan erdemlere sahip bulunması, iyiyi ve doğruyu öğütlemesi, kötü arzuların peşinden gitmeyi yasaklaması ve devlet yönetimini kolaylaştıran ilkeler getirmesi onun peygamberliğinin işaretleridir. Allah'ın yarattığı insanlara lütufta bulunarak kendilerini dünyevî ve dinî konularda bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması aklen mümkün, hikmet açısından ise zorunlu bir husustur.

İlk dönem Mâtürîdî kelâmcıları mucizeyi peygamberliğin ispatı için gerekli görmektedirler. Peygamberler yalan söylemeyen, kötülük yapmayan, güvenilir, akıllı, zeki erkekler arasından seçilmiştir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir. Peygamberler masum olup günah işlemekten korunmuştur. Bu ise günaha meyletmeleri halinde uyarılmaları anlamında olup, irade ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. İsmet aynı zamanda peygamberliğin kanıtlayıcı delillerinden birini oluşturur. Peygamberler peygamberlikle görevlendirilmeden önce büyük günahtan ve peygamberlikten sonra da küçük günahtan korunmuştur. Zelleleri, dil ve zihin sürçmeleri bundan müstesnadır.

Âhîret: Mâtürîdî'ye göre kıyametin kopma zamanı bilinmemekle birlikte, yaklaştığını ifade eden alâmetler Kur'ân ve sünnete açıkça görülmektedir. İnsanın iyilik yapana mükâfat, kötülük işleyene ceza vermek gerektiğini benimseyip bunu dünyada uygulaması, âhiret hayatını fikren zorunlu kılar. Ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap veya nimet görmesi âhâd hadislerle sabittir, ancak buna işaret eden âyetler de vardır. Berzah hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür. Kabir hallerini dünya hayatı ve şartlarına benzetip inkâr etmek doğru değildir. Bu, ruhla beden arasında bizce bilenmeyen bir şekilde geçici bir süre için kurulacak irtibatla sağlanabileceği gibi cesette bir tür hayatın yaratılmasıyla da gerçekleşebilir. Ölenlere ait ruhlar mertebelerine göre berzah âleminde değişik makamlarda bulunur.

Mâtürîdîler'in bir kısmına göre ruh bir tür cisim kabul edilirken, diğer bir kısmı onun mücerret bir varlık olduğuna inanır. Mâtürîdî berzah âleminin bir tür ruhî hayat olmasını ihtimal dahilinde görür. Kıyametin kopmasından sonra ölülerin bedenleriyle birlikte dirileceği, âyetlerle sabit olan kesin bir itikadî hükümdür. Akıl da bunu mümkün görür. Dinden olduğu kesin olarak bilindiğinden, bunu inkâr edenin Müslüman olamayacağında âlimler görüş birliği sağlamıştır. Cesetlerin aynıyla diriltileceği naslardan anlaşılmaktadır ancak Allah'ın bunların benzerlerini yaratması da mümkündür.

İman-Küfür: Mâtürîdî'ye göre imanın asıl unsuru kalp ile tasdik etmektir. Dilin ifadesi ise kalpteki imanın anlatılmasına ilişkin bir vasıtadır. Buna göre iman, Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in getirdiği vahiylere inanıp içtenlikle benimsemektir. Amellerin geçerlilik şartı kılındığından, dinde en ileri seviyedeki amel, kalbin ameli olarak nitelenen imandır. Dil ve diğer organlar icbar altında bırakılabildiği halde kalbe müdahale edilemez. Bu sebeple iman, bütün ilâhî buyruklara itaat etmenin adı değildir. Bazı buyruklara uymayanlara Kur'ân'da "iman edenler" diye hitap edilmesi bunu kanıtlar.

İmanın artıp eksilmesi, her an iman etmeye devam etmek, yahut imanda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir. Sözlükte farklı anlamlar taşımakla birlikte dinin amacını gerçekleştirmek açısından iman ve İslâm aynı konumdadır. Kişide biri varsa diğeri de vardır, yani her Müslüman mü'min, her mü'min de Müslüman'dır. Mukallidin imanı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terk ettiğinden günahkârdır. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamberin mucizelerini dikkate alarak iman eden kişinin başka bir istidlalde bulunmasına gerek yoktur. Gayba iman imkânı ortadan kalktığı için be's ve ye's halinde iman geçersizdir.

İmâmet: Mâtürîdî'ye göre Müslümanlar bir devlet düzeni içinde yaşamalı ve mutlaka devlet başkanı belirlemelidir. Zira devlet olmadan toplumsal düzeni kurmak imkânsızdır. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber'den sonra ashâb, ilk iş olarak devlet başkanını belirlemiştir. Başkan âdil ve liyakatli olanlardan seçilir. Hz. Ali ve evlâdının devlet başkanı olmasına dair nass bulunduğu iddiaları asılsızdır. Devlet başkanının Kureyş'ten olması, ashâb döneminde problemin çözümünü kolaylaştırmaya yönelik bir husustur.

Değerlendirme

Sisteminde Eş'arîyye'ye nispetle daha akılcı ve daha yoğun bir kelâm yöntemi geliştiren Mâtürîdiyye, genellikle çağdaş araştırmacılar tarafından Mu'tezile'ye yakın görülür. Bununla birlikte Mâtürîdiyye kelâmcıları, akılcılıkta ve dinin aklîleştirilmesinde bazı görüşleri paylaştıkları Mu'tezile'ye bazen tekfire kadar varan sert eleştirilerde bulunmuşlar ve onları İslâm filozoflarıyla aynı çizgide yer alan dalâlet fırkası olarak değerlendirmişlerdir. Bu tutum, Mutezile'nin naslarla çeliştiği ilâhî sıfatlar, halku'1-Kur'ân, insan fiilleri, kader ve kerâmet konularında açıkça görülmektedir. Mâtürîdîler'e göre Mu'tezile, bu konudaki nasları görmezlikten gelerek insanı yanıltan aşırı ve tutarsız yorumlara gitmiştir. Mâtürîdiyye bilginleri, Haşviyye'yi ve bazen Ehl-i Hadîs adıyla söz ettikleri Selefiyye'yi, teşbih ve tecsîme düşen, nasların zâhirî mânalarına takılıp kalan, dolayısıyla onları anlayamayan katı tavırlı bir itikadî ekol olarak değerlendirmiştir.

Selefiyye, Havâric, Mu'tezile, Şîa ve Eş'arîyye'den farklılık arz eden görüşleriyle müstakil bir Sünnî mezhep olan Mâtürîdiyye, muhaliflerince çeşitli noktalarda eleştirilmiştir. Haberî sıfatları te'vil edip tenzihte aşırı gittiği ve sufîlere ait din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Selefiyye tarafından tenkit edilmiştir. Bu muhafazakâr âlimlere göre, cevher, araz gibi felsefî terimlerle fizik ve metafizik yapmaları, ilâhî sıfatları aklî bilgiler ışığında yorumlamaları, ilâhî kelâmın harf ve seslerden ibaret olmadığını söylemeleri, nübüvvetin sadece mucize ile bilinebileceğini iddia etmeleri, imanda artışı ve eksilmeyi kabul etmemeleri, günahın iman üzerinde olumsuz etki yapmadığı tezini ileri sürmeleri, Mâtürîdiyye'nin hataya düştüğü belli başlı hususlardır.

Bilgi teorisi, varlık felsefesi, ulûhiyet, nübüvvet, iman-küfür ve siyaset problemlerini temellendirirken aklî bilgileri ileri derecede kullanması, akılcı yorumlara ağırlık vermesi ve bunu yaparken nasları ihmal etmeyip iki bilgi türü arasında bir uyumun bulunduğunu kanıtlamaya çalışması, Mâtürîdiyye'nin geç de olsa İslâm aleminin her tarafında taraftar bulmasına yol açmıştır. Mâturîdiyye mezhebi, fıkıh sahasında Hanefîliği benimseyen kitlelerin akaid sahasındaki mezhebi olmuştur.

Özet

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in oluşum sürecini, görüşlerini ve teşekkül eden alt grupları hakkında yorum yapabilmek.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in oluşum süreci yaklaşık dört asır sürmüştür. Nitekim bu ifadenin ilk defa hicri 378 yılında kullanıldığını görüyoruz. Görüşlerini selef ve kelam metodu üzerine oluşturmuştur. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, birden fazla mezhebi kapsayan bir ifadedir. Bu yüzden onu oluşturan alt ekoller olarak Hanefîlik, Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik gibi fıkıh mezhepleri ile, Selefîlik, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi itikadî mezhepler sayılabilir. Günümüzde Müslümanların büyük çoğunluğu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine mensupturlar.

Ashâb-ı Hadis ve Selefîlik kavramlarının ifade ettiği anlamlar, doğuşu ve görüşleri hakkında bilgi edinerek etkilerini tartışabilmek.

Ashâb-ı hadis ya da Selefiyye, hicri 2-4. asırlar arasında yaşamış ve ana bünyenin önde gelen tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili âlimleri tarafından temsil edilmiştir. Temel özellikleri, inanç esasları konusunda nasslarda ifade edilen esasları olduğu gibi kabul etmeleri, bilhassa Allah'ın *yed*, *vech*, *istivâ* gibi haberî sıfatlarını (*müteşâbihât*) hiç tevil etmeden tasdik etmeleri ve konuyla ilgili aklî delil aramamalarıdır.

Ashâb-ı Rey ve Kelam mezheplerinin doğuşu ve görüşleri hakkında açıklama yapabilmek.

Ashab-ı rey, Irak ehli, yani Ebu Hanife ve ashabıdır. Sünnî kelam mezhepleri ise Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'tir. Birbirlerine yakın yıllarda yaşamış Eş'arî ve Mâturîdî tarafından kurulmuştur. Merkezde Eş'arî, çevrede ise Mâtürîdî yaklaşık aynı metotla sistemlerini geliştirmişlerdir. Görüşlerini akıl ve nassı birlikte değerlendirerek açıklamışlardır.

Eş'arîlik ve Mâturîdîlik mezheplerinin oluşum süreçleri, görüşleri, ileri gelen bilginleri ve yayılışını değerlendirebilmek.

İtikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metot açısından, kurucusu Eş'arî'den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilebilecek olan ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş'arîyye'nin en belirgin özelliği, 5/11. yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i Sünnet'i en geniş çerçevede temsil eden bir itikadi mezhep olmasıdır. Akaidin yanı sıra fıkhî ve ahlâkî cephesiyle İslâm dininin yozlaşmadan günümüze kadar ulaşmasında Eş'arîyye'nin hizmetleri inkâr edilemeyecek derecede açıktır. İbn Fûrek, Gazâlî ve Teftazânî gibi bilginlerle İslâm coğrafyasının her yerine Eş'arîyye mezhebi yayılmıştır.

Öte yandan dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip aklı öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışlarını isabetli bulmadığını ileri süren Mâturidî, nakille aklı uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmek suretiyle Maverâünnehir bölgesinde kendi sistemini kurmuştur. Bu bağlamda Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'I-Kur'ân adlı eserleri kaleme almıştır. Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi bilginlerin çalışmaları ile Mâturîdiyye İslâm coğrafyasına yayılmıştır.

Kendimizi Sınayalım

1. Selefiyye mezhebinin prensiplerinden olan "Allah'ın Kur'ân ve hadislerde kendisini nitelendirdiği, tanıttığı şekilde O'nu kabul etmek ve naslarda yer alan nispetlendirmeleri onaylamak" düşüncesi aşağıdaki terimlerden hangisiyle karşılanabilir?

a. Takdis

b. Aczi itiraf

c. Keff

d. Tasdik

e. İmsak

2. I- Haricîlik,

II- Mutezile.,

III- Şiîlik,

IV- Eş'arîlik

Yukarıda verilenlerden Ehl-i Sünnet'in zıddı olarak Ehl-i Bid'at hangi mezhebi ifade etmektedir?

a. Yalnızca I

b. Yalnızca II

c. Yalnızca III

d. Yalnızca IV

e. I, II, ve III

3. Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansur Maturîdî'nin en önemli eseri aşağıdakilerden hangisidir?

a. Şerhu'l-Usuli'l-Hamse

b. Kitâbü't-Tevhid

c. el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne

d. es-Sehâifu'l-İlahiyye

e. Maturidiyye Akâidi

4. Kazâ-kader meselelerine bakışta Eş'arîyye mezhebinin yaklaştığı ekol aşağıdakilerden hangisidir?

a. Cebriyye

b. Mu'tezile

c. Bâtıniyye

d. Hâriciyye

e. Şîa

5. Kazâ-kader meselelerine bakışta Mâturîdiyye mezhebinin yaklaştığı ekol aşağıdakilerden hangisidir?

a. Bâtıniyye

b. Mu'tezile

c. Nusayriyye

d. Hâriciyye

e. İsmâiliyye

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, "Ashâb-ı Hadis ve Selefîlik" konusunu yeniden okuyunuz.

2. e Yanıtınız doğru değilse, Ehl-i Sünnet'le ilgili "İsimlendirme ve Kavramsal Çerçeve" konusunu yeniden okuyunuz.

3. b Yanıtınız doğru değilse, Mâturîdîliğin gelişmesi ile ilgili konuyu yeniden okuyunuz.

4. a Yanıtınız doğru değilse, Eş'arî'nin özellikle kader problemi konusundaki görüşlerini yeniden okuyunuz.

5. b Yanıtınız doğru değilse, Mâturîdîlik başlığı altında "Değerlendirme" konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Selef ve selefiyye kavramlarının ifade ettiği anlamların birbirinden farklı olduğuna dikkat ediniz. İtikad âlimleri tarafından "selef" lafzı mutlak olarak kullanıldığı takdirde ashâb yahut ashâb ve tabiîn veya bu nesiller yanında onların metoduna tabi olan Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî gibi erken dönemdeki büyük imamlar kastedilmiştir. Selefiyye ise, bir mezhep olarak hicri dördüncü yüzyılda ortaya çıkmış ve daha çok Hanbelî mezhebi mensupları tarafından ortaya atılıp savunulmuş görüşlere dayanan bir terimdir. Bu anlamıyla Selefiyye mezhebi, selefin akidesini benimsemekle birlikte ondan farklıdır. Söz konusu mezhep, hicri yedinci asırda özellikle İbn Teymiyye tarafından bu mezhebe yeni fikirler ilave edilmesiyle güçlenmiştir. Selefiyye, metod olarak nakle ve nassa kesin bağlılığı benimsemiş, tartışmayı gerektirecek konularla ilgilenmemiştir. Teşbihten kaçındıkları gibi te'vile de gitmemişlerdir.

Sıra Sizde 2

Kaynaklarda çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Eş'arî'nin mezhep değiştirmesini özel bir olaya bağlamak yerine, onun gerçeği arama çabalarının, ve başta Ebû Hanîfe ve takipçilerinin düşünceleri olmak üzere daha önce yapılmış Mu'tezile'yi tenkit mahiyetindeki çalışmaları incelemesinin ve bu suretle kaydettiği fikrî gelişmenin bir sonucu saymak daha makuldür.

Sıra Sizde 3

İmam Mâtürîdî'nin tanınmasını geciktiren birçok neden sıralamak mümkündür. Öncelikle merkezden uzakta, Maverâunnehir bölgesinde yetişmesi ve merkezî ilim bölgelerine seyahat etmemesi onun tanınmasını geciktiren önemli bir etkendir. İkinci olarak felsefî bir ortamda yetişmesi nedeniyle, belli bir entelektüel bilgi birikimi olmayanların anlayamayacağı eserler telif etmesi ve eserlerinin kolayca anlaşılamaması, onun tanınmasını geciktirmiştir. İslâm dünyasının yüksek eğitim kurumları olan Nizamiye Medreseleri'nin Eş'arîliği öne çıkarması ve bu vasıtayla Eş'arîlik'ten Gazâlî, Râzî gibi büyük ve meşhur âlimler çıkması, Mâturidîliğin gölgede kalmasına yol açmıştır.

Yararlanılan Kaynaklar

Abdülcabbâr, Kâdî (1988), **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Kahire.

Ebû Hanîfe (1981), **el-'Âlim ve'l-Müte'allim**, nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, [İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde], İstanbul.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan (1987), **Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a**, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan (1953), **el-Lüma' fî'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, Beyrut.

Fığlalı, E. R. (1996), **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, İstanbul.

İbn Fürek (1987), **Mücerredü'l-Makâlât,** Beyrut.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. (1970), **Kitâbü't-Tevhid**, Beyrut.

Nesefî. Ebu'l-Muîn (1970), **Tabsiratü'l-Edille**, Beyrut.

Sarıkaya, M. S. (2005). **İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Isparta.

Şehristânî (2005), **Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler**, trc. Mustafa Öz, İstanbul.

Teftâzânî, Sa'deddîn (1989), **Şerhu'l-Makâsıd,** Beyrut.

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Şiîliğin ortaya çıkışı, kökeni ve lafzî-ıstılahî manalarını açıklayabilecek,
- Şiîliğin ortaya çıkışında, siyasî ve dinî Şiîliği birbirinden ayırt edebilecek,
- Şiîliğin kökeniyle ilgili nazariyeleri değerlendirebilecek,
- İmâmet anlayışı ve itikadî-amelî görüşleri bakımından, Zeydîliğin diğer Şiî fırkalardan çok farklı olduğu konusunda tartışabilecek,
- "Her zâhirin bir bâtını vardır" düşüncesini sistemlerinin merkezine oturtan İsmâiliyye'yi, diğer Şiî fırkalardan ayırt edip alt kolları arasındaki görüş farklılıklarını mukayese edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Şiîlik
- Ehl-İ Beyt
- İmâmet
- Efdal-Mefdûl
- Zâhir-Bâtın

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Önceki üniteleri (özellikle ikinci üniteyi) anlamaya çalışınız.
- Şiîlikten önce ortaya çıkan Haricîlik gibi mezhepleri ve Şiîliğin çıkışına sebep olan dönemin dinî, siyasî ve ictimaî şartlarını anlamaya çalışınız.
- Şiîliğin ortaya çıkışından önceki İslâm tarihini, söz konusu mezhebin oluşmasına katkısı bakımından dikkatli şekilde okuyunuz.

Şiîlik I

GİRİŞ

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin belki de en önemli konusu sayılabilecek Şîa, Ehl-i Sünnet'ten sonra en fazla taraftarı olan ve İslâm tarihindeki fırkalaşmalara en belirgin katkıda bulunan mezheplerden birisidir. İslâm'ın anlaşılması, yorumlanması ve yaşanması hususunda Ehl-i Sünnet'ten farklı bir üslup geliştiren Şîa'nın ilk olarak ortaya çıkışında dinin mi yoksa siyasetin mi daha belirleyici olduğu tartışmalı bir konudur. Tartışma konusu olan diğer bir nokta, Şiîliğin zuhur ettiği vaktin tespiti konusudur. Aynı zamanda Şîa'nın meşruiyet iddialarının temelini oluşturan bu husus sadece Ehl-i Sünnet âlimleriyle Şiî ulema arasında değil, bizzat Şîa'nn kendi içinde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Hiç şüphesiz buradaki ihtilaf, siyasî bir hareket olarak Şiîlikle dinî bir mezhep olarak Şiîliğin tam manasıyla birbirinden ayırdedilmemesinden kaynaklanmaktadır. Elbette Şîa bunu bir arada değerlendirdiğinden dolayı Şiîliğin ortaya çıkışını Hz. Muhammed'in zamanına kadar geri götürmektedir.

Şiîlikle ilgili tartışmalı konulardan bir diğeri, onun kökeni konusundaki görüşlerdir. Şiîliğin, Arap ve İran asıllı olduğundan Yahudi-Hristiyan asıllı olduğuna varıncaya kadar birçok görüş ortaya atılmış ve her bir görüş Şiîliğin bu asıllarla olan irtibatını kurmaya çalışmıştır. Bu soruya verilecek cevabın Şiîliğin kollarına göre farklılaşacağını da gözden kaçırmamak gerekir. Şiîliğin üç ana kolunu oluşturan Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye'nin tarihî süreç içerisinde almış olduğu şekil, onların kökeni ve hangi unsurlardan etkilendikleri hakkındaki sorulara açıklık kazandıracaktır.

ŞİÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE KÖKENİ

İsimlendirilme Meselesi

Şîa, Arapça'da "ş-y-'a" kökünden gelen bir kelime olup taraftar, yardımcı, partizan, destekleyen ve bir konuda bir araya gelen klik anlamlarında kullanılmaktadır. Arap dilinde, bir kimsenin Şîası denildiğinde onun tâbileri, mensupları ve destekleyicileri anlaşılır. Kısacası Şîa, bir toplumda aynı mesele etrafında teşekkül eden gruplardan (fırkalar) her birisine verilen isimdir. Bu yönüyle cemaat teriminden daha farklı bir anlamı olan Şîa, daha çok

ayrılma, bölünme, parçalanma anlamında hizipleşme ve klikleşmeyi ifade eden bir lafızdır. Özellikle Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci dönemi ile Hz. Ali'nin hilafeti sırasında, Müslümanlar'ın farklı görüşler etrafında toplanmaları üzerine, toplulukları belirlemek için, Şîatu Ali, Şîatu Osman, Şîatu Muaviye gibi şekillerde kullanılmış ve bundan kesinlikle mezhep anlamı kastedilmemiştir. Şîa kelimesinin (tekil ism-i mensubu olan) Şiî kelimesinin çoğulu olduğu ifade edilmişse de, bu kelime lafzen değişmeden müfred, tesniye, cemî, müzekker ve müennes olarak müştereken aynı manada kullanılmaktadır. Şîa ismi lügat anlamıyla tarih kaynaklarının yanı sıra Sünnî hadis literatüründe geçtiği gibi, Şiî hadis külliyatında da hem lügat hem de terim anlamıyla sıkça geçmektedir. Bu bakımdan burada belirtilmesi gereken husus, lügat ve terim anlamlarının birbirine karıştırılmaması konusunda gereken özenin gösterilmesidir; çünkü söz konusu kavram kargaşası, Şîa'nın ortaya çıkışıyla ilgili değerlendirmeleri doğrudan etkileyebilmektedir.

Terim olarak Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ini halifeliğe en layık insanlar olarak gören, Hz. Ali'yi meşru halife kabul eden, ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adı olmuştur (Fığlalı, 1984, s. 15). Böylece ıstılahî bir anlam kazandığı andan itibaren Şîa, **eş-Şîa** şeklinde kullanılmak suretiyle, Hz. Ali ve ona tabi olanları ifade etmek için özel bir isim haline gelmiştir ve "filan Şîa'dandır" dendiği zaman, o kişinin Şîa mezhebinden olduğu anlaşılmaya başlamıştır.

Ehl-i Sünnet ve Şîa mensubu âlimlerin Şîa'nın lafız ve terim anlamlarıyla ilgili açıklamalarını, Şîa'nın ne zaman ortaya çıktığı sorusuna cevap vermeden ve siyasi ve dini Şiîliği birbirinden ayırt etmeden anlayabilmek mümkün değildir. Sünnî âlimlerin tariflerinden yola çıkacak olursak, mesela Eş'arî (ö. 324/934) Şîa'yı, "onlara Ali'ye taraftar oldukları ve onu, Resûlüllah'ın öteki sahabîlerinin önüne geçirdikleri için Şîa denmiştir" (Eş'arî, Makâlât, s. 5) ifadesiyle tarif etmektedir. Şehristanî (ö. 548/1153) de, "Şîa özellikle Ali'ye tabi olanlardır. Onlar, ister açık ister gizli olsun, nass ve vasiyetle onun imamlık ve halifeliğini ileri sürmüşlerdir. İnançlarına göre imamlık, onun oğulları dışına çıkamaz" demektedir (Şehristanî, 1961, I, s. 146). Daha açık bir tarif, İbn Hazm (ö. 456/1063) tarafından verilmektedir. Ona göre, "Ali'nin Resûlüllah'tan sonra insanların en üstünü, imamette en fazla hak sahibi olduğunu ve ondan sonra da oğulları olduğunu kabul eden kimse, Müslümanlar'ın bu hususlar dışında ihtilaf ettikleri birtakım meselelerde onlara karşı çıksa bile bir Şiî'dir. Ancak sözünü ettiğimiz hususlarda onlara karşı çıkarsa, o kimse, Şiî değildir". Sonuçta Şîa ismi, diğer gruplardan farklı olarak, özellikle imâmet konusunda kendine özgü düşünceleri olan bir fırkanın özel ismi olmuştur.

Şiî müelliflerin tariflerine gelince, onlardan Kummî ve Nevbahtî Şîa'yı, "Nebi'nin zamanında Ali'nin taraftarları diye isimlendirilen ve ondan sonra da ona bağlılık gösterip onun imâmetini ileri sürenler olarak bilinenlerin teşkil ettiği Ali'nin fırkasıdır" (Nevbahti, 1936, s. 15-16, Kummî, 1963, s. 15) şeklinde izah etmektedirler. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) de Şîa'nın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, ilk üç halifenin imâmet ve hilâfetini reddederek Ali'nin imâmetini kendi istek ve iradeleriyle kabul edenler olduğunu, imâmetin kesintisiz olarak devam edeceğini, kendilerinin Ali'ye tabi olduklarını, fakat Ali'nin kimseye tabi olmadığını düşünen Ali taraftarlarına verilen isim olduğunu ifade eder. Talebesi Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) ise hocasının tarifine nass ve vasiyet kavramlarını ekleyerek, Şiîliğin, "Allah'ın iradesi ve Peygamber'in vasiyetiyle Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatını

takiben bütün Müslümanlar'ın imamı tayin edildiğine inanmak" olduğunu belirtir (Tûsî, 1963, II, 56). Çağdaş yazarlardan Muhammed Cevâd Muğniye'ye göre "Şîa, diğer fırkalardan şu görüşleriyle ayrılır: İmam, Nebi'den gelen bir nasla tayin olmuştur. Nebi'nin, halifesinin tayinini unutması ve halifelik işini ümmetin seçimine bırakması caiz degildir. İmam, büyük ve küçük bütün günahlardan korunmuştur. Nebi imâmete başkasını değil, Ali b. Ebî Tâlib'i tayin etmiştir ve o ashâbın kesinlikle en üstünüdür" (Muğniye, 1989, s. 12-3).

Sünnî ve Şiî kaynakların bu tariflerine göre Şîa:

a) Hz. Ali'ye taraftar olanların,

b) Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü (**efdal**) olduğuna inananların,

c) Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından imamlık ve halifeliğe tayin olunduğunu; dolayısıyla halifeliğin onun ve Ehl-i Beyt'inin hakkı olduğunu ileri sürenlerin,

d) Hz. Ali'den sonraki imamların da mutlaka onun soyundan (**Ehl-i Beyt**), açık veya gizli bir **nass ile tayin ve vasiyet** olunacağını kabul edenlerin,

e) İmamların büyük ve küçük günahlardan korunmuş (**masûm**) ve özel (**vehbî**) bir bilgiyle donatılmış olduklarını söyleyenlerin teşkil ettiği bir topluluktur (Fığlalı, 1984, s. 18).



İlk dönemde kullanılan **Şîatü Ali** ifadesiyle lafzî mi yoksa ıstılahî anlam mı kastedilmektedir?

Şiî müelliflerin yukarıda ortaya koyduğu tarifler, ilk bakışta Şîa'nın sanki Hz. Ali ve hatta Hz. Peygamber zamanında vücud bulmuş bir fırka olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki Şiîlik, tarihi gerçekler ışığında Hz. Ali'nin zamanında bile bir fırka haline gelmiş değildir. Görünen o ki, Arap dilinde ve günlük hayatta ıstılah anlamının dışında taraftar manasında kullanılan Şîa kelimesinin Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde geçmesi, Şîa'yı böyle bir anlayışa sevk etmiş olmalıdır (Fığlalı, 1984, s. 19-20). Görüldüğü gibi Şiî müellifler, meşruiyet gerekçesiyle Şîa'nın lafzî ve ıstılahî anlamını birbiri yerine kullanırken, bazı Sünnî kaynaklar da o dönemdeki mevcut siyasî topluluk için **Râfıziyye** veya **Sebeiyye** isimlerini kullanmışlardır. Muhaliflerinin zem, dışlama ve ayıplama maksadıyla kullanmış oldukları bu kavramların dinî içeriklerinin ve bununla ilgili diğer görüşlerin ne zaman, kimler tarafından ve hangi şartlarda savunulduğu ve aidiyeti konusunda ise önemli tartışmalar vardır.

Sonuç olarak imam veya halifenin, yani devlet başkanının gerekliliği konusunda Ehl-i Sünnet'le aynı görüşü paylaşmasına rağmen Şîa, Ehl-i Sünnet'in aksine, imâmetin ümmetin seçimine ve takdirine bırakılmış, umumun yürüteceği işlerden olmayıp bilakis İslâm'ın temeli ve dinin rüknü olduğuna inanmaktadır. Yine onlara göre Peygamber'in bunu gizlemesi ve yürütülmesini ümmete bırakması düşünülemez. Aksine, Allah'ın Peygamber vasıtasıyla ümmete bir imam tayin etmesi ve o imamın da masûm (büyük-küçük günahlardan arınmış) olması gereklidir. Nitekim Şîa nass ve tayin nazariyesine, yani Hz. Ali'nin Allah tarafından Peygamber vasıtasıyla imam tayin edilişine inanmakta ve nassları bu istikamette yorumlamaktadır. Ayrıca imâmet iddialarına mesned teşkil edebilecek bir hadis külliyatı da vücuda

getirilmiştir. Şiîliğin tanımını bununla irtibatlı olarak ele alan Şîa, Şiîliğin tohumlarının bizzat şeriatın sahibi tarafından atıldığını söylemek suretiyle sözkonusu mezhebin zuhurunu Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürmektedir.



Şîa'nın, mezhebin ortaya çıkışıyla ilgili ileri sürmüş oldukları rivâyet ve deliller için ayrıca 6. Ünite'ye müracaat ediniz.

Şiîliğin Teşekkülü

Şiîliğin ne zaman ortaya çıktığı konusunda, Sünnî ve Şiî âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi, Şiî ulemanın kendi içinde de bir birliktelik mevcut değildir. Bu karışıklığın en önemli sebebi, Şiîliğin siyasi ve dini tarihinin iyi kavranamamış ve hangi cephesinin ne zaman ortaya çıktığının sağlıklı bir şekilde değerlendirilememiş olmasıdır. Belki bundan daha önemlisi, hangi Şiîliğin ne zaman ortaya çıkıp hangi unsurları kapsadığının mezhepsel kaygılardan uzak bir şekilde tespit edilememiş olmasıdır. Şiî müelliflerden bir kısmı, imâmeti neredeyse nübüvvetin bile önüne geçirecek şekilde, Ali taraftarlığını Hz. Peygamber'den öncesine götürerek, peygamberlere inen kitap ve sahifelerde Ali'nin velâyetinin yazılı olduğunu belirtirken (Küleynî, 1388, I, s. 437); Şîa'nın büyük çoğunluğu, Ali taraftarlığının (**teşeyyü'**) Hz Peygamber devrinde, onun vasıtasıyla ve teşvikiyle ortaya çıkıp gelişme kaydettiğini, o devirde Ali'nin özelliklerinden dolayı ona muhabbet besleyen ve Peygamber'in vefatından sonra onun imametini destekleyen, başta Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. el-Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi sahabîlerin, daha o zaman, **Ali Şîası** diye anıldıklarını belirtmektedirler (Eş'arî, s. 15, Nevbahtî, s. 15-6). Şiî olmayan araştırmacılar ise, Şîa'nın, Hz. Peygamber'den hemen sonraki hilâfet tartışmalarıyla; Hz. Osman dönemindeki olaylar sırasında; Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde; Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra; 61/680 yılında Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra meydana gelen Tevvâbun hareketiyle; 66/685 yılındaki Muhtar es-Sakafî'yle birlikte ve nass ve tayin nazariyesinin ortaya çıkmasından sonra olmak üzere geniş bir zaman diliminde değerlendirmektedirler (Abdülhamid, 1994, s. 16-9).

İlk görüşle irtibatlı olan klâsik Sünnî bakış açısına göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife olacak kişinin kimliği konusunda kesin ve belirleyici bir nass veya vasiyet bulunmadığı için, Ensâr ve Muhacirler'in görüşleri, **Sakîfe** toplantısında ileri sürdükleri gerekçelerle, kendi bakış açıları doğrultusunda gelişirken, Hz. Ali'nin bazı yakınları ve yukarıda ismi geçen sahâbîler, hilâfeti Hz. Ali'ye geçen bir miras gibi değerlendirmişlerdir. Onlara göre, eğer Hz. Peygamber miras olarak bir mal bıraksaydı, nasıl yakınlarına kalacak idiyse, siyasî manadaki mirasın da böyle olması gerekir. Ehl-i Sünnet ve Şîa tarihçileri Hz. Ali'nin ilk dönemde Ebû Bekir'in halife seçilmesinden hoşlanmadığı, ona biat etmeye belli bir süre yanaşmadığı hususunda ittifak halindedir. Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve önde gelen diğer zevâtla yaptığı konuşmalarda, kendisinin halifeliğe daha fazla hak sahibi olduğuna işaret ederek, Kureyş'in Resûlüllah'ın soy ağacı olması durumunda, Ehl-i Beyt'in bu soy ağacının meyvesi olacağına atıfta bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Yine onun, "hilâfete benden daha layık kimse yoktur" (Taberî, 1879–1881, III, s. 476) şeklindeki ifadesi bunu teyid etmektedir.

Hz. Ali'nin geç biatını sadece, eşi Hz. Fatıma'nın Ebû Bekir'e olan kırgınlığına bağlayan âlimlerin görüşlerine katılmak mümkün değildir. Çünkü Hz. Ali, hilâfetin Ebû Bekir'den çok kendi hakkı olduğunu

düşünmekteydi. Her ne kadar İmâmiyye Şîası, Hz. Peygamber'in Ali'yi kendisinden sonra halife atadığına dair birtakım nassları zikretmiş olsa da, Peygamber'in onu kendisinden sonra halife tayin ettiğine dair açık bir nass bulunmamaktadır. Nitekim Şiî müellif Küleynî'nin "İmam Ali kendisine biat edilmesi için bir çağrı yapmamıştır; toplumun yaptığını kabul etmiş ve niyetini gizlemiştir" (Küleyni, Ravzatü'l-Kâfî, s. 246) şeklindeki ifadeleri bunu doğrulamaktadır. Bunun içindir ki, sahâbe ne **Ğadîr-i Hum** hadisesinden ne de başka rivayetlerden halifelik konusunda bir nass ve tayin manası çıkarmamıştır. Bu da, Hz. Ali hakkında varid olan nasslarda ya halifelik manasının açık olmadığını ya da bu nassların o zaman mevcut olmadığını göstermektedir. Ali'nin önce imâmetin kendisine ait olacağını ümit etmesi, bir süre geçtikten sonra, Ebû Bekir ve daha sonra Ömer'e biat etmesi, sonraları teşekkül eden Şîa'nın düşüncelerinin aksine, Ali'nin halife olacağı konusunda kesin ve sahih bir nas bulunmaması dolayısıyladır. Eğer Hz. Peygamber'den, kendisinden sonra Ali'nin halife olacağı konusunda kesin bir nas gelseydi, Muhacir ve Ensâr da bu durumdan haberdar olsaydı, onlar mutlaka Hz. Peygamber'in sözüne göre hareket ederlerdi.

SIRA SİZDE 2

Hz. Ali Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın yerine hilâfetin kendi hakkı olduğunu düşünmekte midir? Bununla dinî mi yoksa siyasî liderliği mi kasdetmiştir?

Ali'nin imâmetini kabul ve diğer insanları ona davet etme düşüncesinin, dinî değil siyasî bir tercih olarak başladığı söylenebilir. Ebû Bekir ve Ömer devrinde (11-23/632-644) devlet ve toplum idaresinde tamamıyla liyakat ve ehliyetin hakim olması ve her iki halifenin de adalet ve hakkaniyete uygun hareket etmeleri sebebiyle, toplumda başka bir idareceyi iş başına geçirme özlemi ortaya çıkmamış; dolayısıyla Ali taraftarlığı belirli ölçüde, siyasî bir taraftarlıktan öteye geçmemiştir. Hatta Hz. Ali bu iki halifenin en yakın danışmanı olarak çalışmıştır. Ammâr gibi bir taraftarı da onların valileri arasındadır. Fakat Hz. Osman devrinde (23-35/644-656) bu durum değişmiş; halifenin yaşlılığı, icraatındaki bazı zaaflar, Ümeyye ailesine mensubiyeti dolayısıyla valilik ve memuriyetlere yakınlarını tayin etmesi, onları kontrol edememesi, yaptıkları yanlış işlere göz yumması, kendilerine ölçüyü aşan ihsanlarda bulunması, Emevîler'in idare ettikleri yerlerin ahalisine kötü davranmaları, sonuçta halk arasında Hz. Osman ve çevresine karşı husumet oluşmasına ve siyasî anlamda Şîa'nın gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Hz. Ali lehindeki ilk hareket Velid b. Ukbe'nin valiliği devrinde Kufe'de ortaya çıktı. Kurrâ (Kur'ân okuyucuları) diye anılan bir takım zâhid kişiler, Ali'nin hilâfeti döneminde ve daha sonra, Ali Şîası'nın liderleri oldular. Bu devrede **Şîatu Osman** yahut Osman taraftarları adıyla mevcut halifeyi destekleyen kesim zayıfladı ve adaletli bir devlet başkanı arayışı ve özlemiyle, **Şîatü Ali** yahut Ali taraftarları olarak anılan; fakat toplumun diğer kesiminden farklı belirgin bir yapısı olmayan grup, güç ve itibar kazanmaya başladı (Öz, s. 60-1).

Başkent Medine dışındaki İslâm beldelerinde, yukarıda belirtilenler yanında, İslâm'a sonradan girip ihtidâ edenler sebebiyle, halife aleyhinde başlatılan cereyanlar hızla gelişti. Şiîliğin Hz. Osman dönemindeki fitne olaylarına bağlı olarak ortaya çıktığı görüşünde olanlar, daha çok **İbn Sebe** meselesinden hareket etmektedirler. Her ne kadar erken dönem Şiî kaynaklarda da, Hz. Ali hakkında, onun imâmetinin farz olduğunu ileri süren ilk kimsenin Yemenli İbn Sebe olduğu şeklinde kayıtlar mevcut ise de (Nevbahtî, s. 20), Şiîliğin İbn Sebe ile birlikte Hz Osman döneminde başladığı iddiası önemli sorunları içermektedir. Öncelikle İbn Sebe'nin kimliği meçhuldür ve kim olduğu hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.

İkincisi İbn Sebe meselesinde, konuyla ilgilenen araştırıcılar arasında görüş birliği olmadığı gibi, müşterek noktalar bulmak da pek mümkün değildir. Diğer bazı kaynaklarda ise, Hz. Osman döneminden hiç söz edilmeksizin, doğrudan İbn Sebe'nin Ali'nin tanrılığını iddia ettiği, bunun üzerine Ali'nin onun yakılmasını emrettiği; fakat daha sonra vazgeçtiği söylenmektedir.

Kısacası İbn Sebe'yle ilgili rivayetler birbirleriyle çelişkilidir. Bu yüzden Şiîliğin doğuşunun, Hz. Osman dönemindeki, tarihe **fitne olayları** olarak geçen hadiselerle ve **Sebeiyye** ile doğrudan irtibatlandırılması pek mümkün gözükmemektedir. İbn Sebe'ye atfedilen fikirler ise, birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında tartışılan fikirler arasındadır. Hz. Osman dönemindeki olaylara katılanların çoğunluğunun güneyli olması sebebiyle, onlara Sebeiyye sıfatının verilmiş olması mümkündür. Ancak o dönemde bu kavramın içeriğinde muhtemelen **Osman aleyhtarlığı** vardır. Nitekim 51/671 yılında Ali'ye ve soyuna sövülmesini protesto ederek ayaklanan Hucr b. Adiy için de Sebeî sıfatı kullanılmıştır (Kutlu, 2006, s. 93–94). Hucr'un Osman aleyhtarlığından başka aşırı nitelikte belirgin bir vasfı yoktur. Muhtemelen Sebeiyye kavramı, Ali taraftarı Muhtar es-Sakafî'nin 67/686 yılında, Musab b. Zübeyr ve Kufeli eşrafın işbirliği ile öldürülmesi ve taraftarlarının kılıçtan geçirilmesinden sonra karşımıza çıkan, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adı etrafındaki kurgulara dayalı farklılaşmalarda, itikadî nitelikte aşırı görüşlere sahip olan kimseleri tavsif için kullanılmaya başlamıştır (Onat, 2000, s.44-5).

Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Ali ile beraber mücadele edenler, **Ali'nin Şîası** yani Ali taraftarı idiler. Bunlar, daha sonraları iddia edildiği üzere, onun beşer-üstü bir varlık ya da Allah ve Peygamber tarafından görevlendirilmiş bir imam olduğunu iddia etmiyorlar, sadece siyasî manada onun imâmet ve hilâfetini destekliyorlardı. İşte bu grup İslâm tarihinde genellikle **eş-Şî'atü'l-ûlâ**, yani ilk Ali taraftarları olarak anılmışlardır. Şîa'nın kendine has bir doktrin ortaya koyarak mezhepleşmesi dönemi bundan çok sonra olacaktır (Öz, s. 62). Ali'nin 40/661 yılında İbn Mülcem isimli bir Haricî tarafından öldürülmesini takiben, Kufe'de, babasının meşrû halefi kabul edilen ve altı ay kadar halife olan Hasan b. Ali'nin, Muaviye b. Ebî Süfyan ile yaptığı anlaşma sonucu halifelikten çekilmesi, mücadeleyi sürdürüp kesin zafere ulaşmak isteyen Ali taraftarlarınca hoş karşılanmamıştır.

Hz. Hasan'ın 49/671 yahut 51/673 tarihinde, Ca'de adlı hanımı tarafından, tarihi rivayetlere göre, Muaviye'nin teşvikiyle zehirlenerek öldürüldüğü konusunda yaygın bir şüphe ortaya çıkmıştır. Hasan'ın ölümünü takiben Muaviye'nin baskıcı idaresinden rahatsızlık duyan Ali taraftarları, imâmeti kabul etmesi için Hüseyin b. Ali'ye yöneldiler. Fakat Hasan'ın Muaviye ile yaptığı antlaşmaya uyan Hz. Hüseyin, Muaviye'nin vefatına kadar ona ettiği biata sadık kalmış ve o hayatta iken herhangi bir siyasî teşebbüste bulunmamıştır. Hasan'ın vefatından sonra Kufe Şîası'nın Muaviye'ye isyan teklifini, Muaviye ile kendi arasında feshi caiz olmayan bir antlaşma olduğunu hatırlatarak reddetmiştir. Muaviye devrinde, Ali ve sevenlerine lanet edilmiş ve Ali taraftarları zulüm ve baskı altında tutulmuştur. Buna tepki gösteren Hucr b. Adiy'le birlikte yakınlarından beş kişi Muaviye tarafından öldürülmüştür. İşte Emevîler'in bu tür uygulamaları, özellikle Kufe'deki Ali taraftarları ve Müslümanlar'ın genelinde derin nefret duygusu meydana getirmiştir.

Barış antlaşmasına muhalefet edip oğlu Yezid'i halifelik için veliaht tayin eden Muaviye'nin 60/680 yılındaki ölümünden sonra Hz. Hüseyin, Yezid'e

biat etmeyi reddetmiştir. Bununla birlikte Kufe Şiîleri başta olmak üzere çok sayıda kabile lideri, Hüseyin'e yazdıkları mektuplarda, Emevîler'i ortadan kaldırmak için teşebbüse geçtiği taktirde kendisini kesin olarak destekleyeceklerini vaat ettiler. Sonuçta yapılan ikazlara rağmen Irak'a gitmekte ısrar eden Hüseyin, 61/680 yılında yanındaki az sayıda aile efradıyla birlikte Kerbela'da hunharca şehid edilmiştir. Hüseyin ve ailesinin böyle feci bir katliama maruz kalması, Şîa'nın mezhep olarak teşekkül sürecine girmesinde son derece etkili olmuştur (Öz, s. 63). Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, Kerbela olayında da nass görüşüne dair herhangi bir ize rastlanmamış olmasıdır. Ne Kufe Şîası'nın Hüseyin'e gönderdiği çağrı mektuplarında ne de Hüseyin'in cavabî mektuplarında bu hususa ilişkin bir açıklama bulunmamaktadır.

Kufeliler'in Hüseyin'e destek sözlerini tutmamaları neticesinde Hz. Peygamber'in torununun Emevî ordusu tarafından öldürülmesi, Kufe Şîası üzerinde derin üzüntü meydana getirdi. Yaptıklarından muzdarip olma, birbirlerini tövbeye ve şehitliğe çağırma şeklinde davranışlar geliştirdiler. Bu sebeple Emevîler'den Hüseyin'in intikamını almak için canlarını feda etme pahasına, Süleyman b. Surâd el-Huzâî tarafından sevk ve idare edilen **Tevvabûn** (tövbekârlar) adıyla bir hareket başlatıldı. Güçlerini birleştirerek 65/684-5 yılında Kufe'den ayrılan dört bin civarında gönüllü, Hüseyin'in kabrini ziyaret ettikten sonra 'Aynü'l-Verde yakınlarında Emevî ordusuyla karşılaştı. Cereyan eden savaşta, liderleri Süleyman b. Surâd dahil olmak üzere çoğu kılıçtan geçirildi.

Yezid b. Muaviye'nin ölümünü takiben, Ali'nin Medâin valisi Sa'd b. Mesud'un yeğeni Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî, Kufe Şiîlerinin liderliğine soyunarak, Hüseyin'in öldürülmesinde dahli bulunan tüm insanlardan intikam alacağı sözünü verdi (Öz, s. 64). Muhtar Kufe'deki hareketini başlattığında, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali b. Hüseyin'e (Zeynelâbidîn) mektup yazarak, kendisine biat etmek istediğini, onun imam olduğuna inandığını ve davetini hakim kılacağını bildirdi. Fakat Zeynelâbidîn onun bu teklifini reddettiği gibi, mektubuna cevap bile vermedi. Muhtar ondan umudunu kesince, bu defa, Hz. Ali'in Fâtıma dışındaki bir hanımından olma oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye mektup yazarak aynı şeyleri onun için yapmak istediğini bildirdi. Ardından insanları onun imametini kabule çağırdı (Mesudî, 1958, III, s. 84). Böylece İbnü'l-Hanefiyye, Şîa'nın bilfiil lideri olmuş ve Muhtar'ın davasına manevî destek vermiştir. İşte bu sırada İbn Sebe'nin ismini taşıyan **Sebeiyye** grubu, Muhtar'ın komutasında oluşturulan ve Hüseyin'in öcünü almak için harekete geçen **Keysâniyye** hareketine sızmıştır. Bu dönemde, Şîa yanlılarının büyük bölümü Muhtar'ı destekledi. Muhtar açık bir şekilde İbnü'l-Hanefiyye'nin yeryüzünde adaleti hakim kılacak imam ve gelmesi gereken **mehdî** olduğunu ilan etti. Böylece onun imamlığı ve kendi liderliği altında radikal (**ğâlî**) bir Şiî grup teşkil eden Muhtar'ın taraftarları, Hüseyin'in katlinde sorumluluğu olanları arayıp bulmak ve öldürmek suretiyle Kerbela'nın intikamını aldılar. Hatta onlar, Hâzir ırmağı yakınında bir Emevî ordusunu mağlup ederek, Kerbela faciasının sorumlusu Irak valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ı öldürdüler. Fakat Muhtar, 67/687 yılında Musab b. Zübeyr tarafından bozguna uğratıldı ve altı-sekiz bin kadar taraftarıyla birlikte öldürüldü.

Muhammed b. el-Hanefiyye vefat edeceği sırada oğlu Ebû Hâşim Abdullah'ı kendisinden sonra liderliği yürütmek üzere atamış, eğer imkanı olursa halifeliği ele geçirmesini emretmiş, Şîa'sına da, onu kendilerine lider olarak atadığını bildirmiştir. Ebû Hâşim böylece Şîa'nın emiri olmuş ve bu

görevi yürütmüştür. Hicri birinci asrın sonlarına doğru Ebû Hâşim, herhangi bir rakibi olmadığı için, neredeyse tüm Şîa'nın imamı konumuna gelmiştir. Onun etrafında toplanan bazı gruplar da, onun Humeyme'de, Peygamber'in amcası Hz. Abbas'ın torunlarından Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ı **vasî** tayin ettiği (Nevbahti, s. 42) şeklindeki bir iddia ile bu hareketin içinde yer almışlardı. Abbasoğulları'nın, Emevîler'i devirip başa geçmelerinden sonra, önceden işbirliği yaptıkları Alioğulları'nı dışlamaları üzerine, ilk defa ciddi olarak Abbâsiyyûn-Aleviyyûn çekişmesi tarih sahnesine çıkmıştır (Kutlu, s. 94).

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ismi etrafında ortaya çıkan **Keysâniyye**'nin, onun ölmediği, Radvâ dağında gizlendiği (**gaybet**), bir gün insanların arasına geri dönerek yeryüzünü adaletle dolduracağı (**mehdî**) şeklindeki inançları, Şiî farklılaşmaların ilklerinden olarak kabul edilebilir. **Vasiyet** nazariyesine dayanan Keysâniyye, Peygamber'in, Ali'yi vasî olarak atadığını öne sürüyor; bunu ondan sonra Hasan ve Hüseyin'e, sonra da İbnü'l-Hanefiyye'ye taşıyor; ondan sonra ise oğlu Ebû Hâşim'e götürüyordu. Bu gelişme Şîa hareketinin parçalanmasına ve birinci asrın sonunda bir dizi fırkaya bölünmesine yol açmıştır. Her bir fırka Ebû Hâşim'den vasiyetli olduğunu iddia etmiştir.

Daha önceden Sebeiyye'de mevcut olmasına rağmen, özellikle İbnü'l-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim'den sonra ortaya çıkan ve **ğulât** (aşırılar) olarak isimlendirilen fırkaların ileri sürdüğü aşırı düşünceler (**ğulüv**), Şiîliğin teşekkül sürecinde önemli bir yere sahiptir. Daha sonra İmâmiyye'nin bir kısmını süzgeçten geçirerek kabul ettiği bu görüşler; ilâhî ruhun Hz. Peygamber'e, sonra da Ali ve evlatlarına **hulûl** ve intikal etmesi, Allah'ın kula, kulun da Allah'a benzemesi (**teşbîh**), Allah'ın bir şeyi bilmezken daha sonra bilmesi (**hudûsü'l-ilm**) veya bir şeyin iyi yahut kötü olarak ortaya çıkacağını bildirmişken aksinin zuhur etmesi (**bedâ**), peygamberliğin sona ermeyeceği, zaman içinde imâmetin peygamberliğe dönüşeceği, imamların Peygamber'in **vasî**si olup nübüvvet otoritesine sahip bulundukları, gaybı bildikleri, bir kısmının ölmeyip gözden uzaklaştıkları ve tekrar dönecekleri (**rec'at**), ruhların bir bedenden diğerine intikali (**tenâsüh/ruhgöçü**), bu yolla ahiret hayatının iptali, dinî nassları bir gerekçeye dayanmaksızın batınî anlamda tevil ve onlardan kastedilmeyen başka anlamlar çıkarma, bu yöntemle haramı helal, helali de haram sayma ve ibadetlerin farziyetini kaldırma (**ibâha**) gibi, İslâm toplumunca tasvip edilmeyen ve çoğu sahih İslâm inancına ters konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

İlk dönemden itibaren ortaya çıkan bu gruplardan Hz. Ali'nin ilahlığını ve ölümsüzlüğünü ileri süren **Sebeiyye**, Ali'nin ilahlığını, vasîliğini, Ali evlâdının kutsallığını, geleceği bildiklerini, tenâsüh, rec'at, bedâ ve ibâha ile ilgili iddiaları ileri süren **Keysâniyye** müşterek ismi altında toplanan **Beyâniyye**, **Cenâhiyye**, **Harbiye**, **Hâşimiyye**, **Kerbiyye**, **Muhtâriyye** ve **Rizâmiyye** gibi fırkalar, ğâlî fırkalar olarak kabul edilmektedir. İsmail b. Cafer'in ölmediğini, tekrar dönüp dünyayı ıslah edeceğini ileri sürenlerler, her zâhirin bir bâtını bulunduğunu iddia ederek bâtınî tevile yönelen **İsmâilîler**, **Karmatîler**, **Bâtınîler**, **Seb'iyye**, **Muhammire** ve günümüzdeki inanç ve tatbikatları itibarıyla **Nizâriyye**, Şîa'nın ğâlî fırkalarındandır. İsmen İbn Nusayr en-Nemîrî'ye nisbet edilen, Hz. Ali'yi ilâh kabul eden ve günümüze kadar gelen **Nusayriyye** veya **Nemîriyye** yine bu tür fırkalardandır. Aynı şekilde Şeyh Ahsâî'ye nisbet edilen **Şeyhiyye**, Bâb Ali Muhammed Şîrâzî'ye bağlı olan **Bâbîlik** ve müstakil bir din olarak ortaya çıkmadan önceki **Bahâîlik** de birer ğâlî fırka özelliği taşımaktadır (Öz, s. 71).

İsnâaşeriyye (On İki İmamcılar) veya Caferiyye olarak da isimlendirilen İmâmiyye'ye gelince; ikinci hicri asırdaki Şiîleşme sürecine baktığımızda, henüz on iki imam zincirinin teşekkül ettiğini gösteren hiçbir belirti yoktur. Tartışılan konular, daha çok hilâfetin Ali'nin hakkı olduğu, Ebû Bekir ve Ömer'in onun hilâfet hakkını gaspettiği hususlarında yoğunlaşmaktadır. Bu asırda Şîa, ümmetin diğer kesimlerinden kendilerini farklı gören, toplum tarafından da farklı olarak algılanan bir topluluğun ismi olarak ıstılah özelliği kazanmıştır. Ancak bu topluluğun olumsuz yönlerini vurgulamak ya da onları kötü göstermek amacıyla **Râfıza**, **Sebeiyye** gibi isimlerin de kullanıldığı bilinmektedir. İkinci hicri asırda, Şiî farklılaşmasının odağında mevcut olan ulûhiyet, nübüvvet gibi aşırı fikirler zamanla ayıklanmış ve ortaya İmâmiyye çıkmıştır.

Şîa'nn Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye gibi günüzümüze kadar yaşayan büyük kolları bulunmaktadır. Bunların dışında Şîa'nın ğulât adıyla bilinen onlarca küçük fırkası vücut bulmuş; ancak aşırı görüşleri sebebiyle bunların pekçoğu günümüze ulaşamamıştır (Onat, 2000, s.35).

Şiîliğin Kökeni

Şîa fırkalarının görüş ve düşüncelerini inceleyen eski ve yeni araştırmacıların bir kısmı, bu fırkanın değişik dinî ve felsefî sistemlerden etkilenme sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bir grubun iddiasına göre, imamın nass ve vasiyetle tayin ve tespit edileceği düşüncesi, İslâm toplumuna, Yahudi asıllı olup İslâm'a girdiğini ileri süren Abdullah İbn Sebe vasıtasıyla intikal etmiştir. Onun ileri sürdüğü düşüncelerle Şîa'nın kabul ettiği prensipler arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu nedenle Şiîliğin Yahudi düşüncesinden kaynaklandığı; bünyesindeki cehâlet, aşırılık ve hevâya tabi olma hususları dikkate alındığı zaman ise Hıristiyanlıkla paralellikler arz ettiği ileri sürülmüştür.

Bir başka hipotez, Arapların hür seçime, Farslar'ın ise hükümdarlık ve bunun verâsetle intikaline meyilli oldukları; tabiatları gereği halifenin seçimle iş başına geleceğini düşünmemeleri; Hz. Peygamber'in vefatını takiben, vârisi olmayanların onun halifeliğini üstlenmelerini hilâfeti gasbetmek olarak kabul etmeleri; İslâm perdesi altında Ehl-i Beyt muhabbeti izhar ederek Ali'nin gördüğü muameleye karşı çıkmaları; Hz. Hüseyin'in İran hükümdarı Yezdücürd'ün kızıyla evliliği sebebiyle Hüseyin'in neslini eski hükümdarlarının vârisleri gibi kabul etmeleri ve Selmân-ı Fârisî gibi Hz. Ali yanlılarının İran asıllı olması gibi sebeplere dayanılarak Şiîliğin Fars kültüründen etkilenme sonucu ortaya çıktığı iddiasıdır. Bu arada bünyesindeki ğâlî unsurlar tarafından kabul edilen tenâsüh, tecsîm, hulûl ve benzeri inançları dikkate alan bazı kimseler, Şîa'nın Budizm, Brahmanizm ve Mecûsîlik gibi eski Asya inançlarından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.

Belirtilen bu iddialar, Şiî fırkaların doğmasından sonra, onların bazı görüşlerini merkeze almak suretiyle, bunları sadece bir kökene bağlamaya çalışan indirgemeci yaklaşımlar olarak görülmelidir. Bilindiği gibi Şîa'nın ortaya çıkışında, bütün bu görüş ve düşüncelerin ötesinde, siyasî bir taraftarlık söz konusu idi. Bu taraftarlığın Kerbelâ olayına kadar devam ettiği, dinî anlamda mezhepleşme olgusunun ise çok daha sonra ortaya çıktığı bilinen bir gerçektir. Bu devreden sonra gelişen ve farklı din ve kültürleri de içine alarak genişleyen İslâm toplumu içinde, -diğer İslâm mezheplerinde olduğu gibi- Şîa'nın da bir ölçüde bazı kültürleri etkilediği ve onlardan da

etkilendiği kabul edilebilir. Zira etkileşim karşılıklı olduğu gibi, bu az veya çok bütün mezhepler için geçerli olan bir olgudur. Bu yüzden İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî ve itikadî bir fikrin, sistemin ve fırkanın kaynağını, içinde bulunduğu dinî, siyasî, toplumsal ve coğrafî şartları dikkate almadan, bütünüyle İslâm dışı din ve inançlara bağlamak ve indirgemeci bir tutum takınmak isabetli görülmemektedir (Öz, s. 72).

ZEYDİYYE ŞÎASI

Zeydiyye'nin Teşekkülü ve Tarihçesi

Zeydîlik, İmâmiyye Şîası'nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712) oğlu Zeyd'e (ö. 122/740), ondan sonra da oğlu Yahya'ya (125/743) uyarak onların imâmetini ileri sürenlerin mezhebidir (Fığlalı, 1996, s. 123). Şiî fırkalar arasında mutedil ve Ehl-i Sünnet'e en yakın olması ve diğer Şiî grupların aksine, ilk üç halifeyi kabullerinden dolayı Makdisî ve Mesûdî gibi bazı ilk devir müellifleri, haklı olarak Zeydîliği Şîa'nın dışında tutmuşlardır. Onların itikatta Mu'tezile, amelde de Ebû Hanife'nin mezhebini takip etmiş olmaları, bu yakınlaşmayı daha da güçlendirmektedir. Her şeyden önce, daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak ana bünyenin mensuplarıyla İmam Zeyd ve tabileri aynı siyasî ve toplumsal şartlara tepki gösteriyorlardı. Ebû Hanife'nin, Zeyd'e yardım ederek onu desteklemenin gerekliliğini söyleyip onunla birlikte zâlim saydıkları Emevî idarecilerine karşı başkaldırmanın vâcip olduğuna dair fetvâlar vermiş olması, bunun en önemli kanıtlarından birisidir. Bugün Zeydîler'in yoğun olarak yaşadığı Yemen'de, Sünnî Şâfiîler'le bu mezhebin mensupları arasında dinî, hukukî ve toplumsal açıdan herhangi bir çatışma olmadığı gibi, her iki topluluk aynı camide, aynı imamın arkasında namaz kılabilmektedir.

80/699 yılında, İmâmiyye'nin dördüncü imamı kabul edilen Ali Zeynelâbidîn'in oğlu olarak Medine'de doğan Zeyd'in yetişip olgunluk çağına geldiği devrede Hz. Ali taraftarları, Hz. Hüseyin ve ailesinin Kerbela'da katledilmeleri sebebiyle, Emevîler'e karşı büyük bir düşmanlık besliyorlar ve onlara isyan etmek için fırsat kolluyorlardı. Kerbela faciasından sonra Tevvâbun hareketi ve Muhtar es-Sakafî'nin isyanına Emevîler'in kanlı müdahaleleri ve toplum genelinde uygulamış oldukları zulüm politikaları, Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında Zeyd b. Ali'nin liderliğinde yeni bir isyan hareketinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Emevîler'in haksızlıkları ve Ehl-i Beyt'e düşmanlıkları, özellikle Ehl-i Beyt'in içinde lider durumunda bulunan kimselerin Emevîler'e başkaldırısına sebep olmuştur. Zeyd'in isyanı da böyle bir ortamda gerçekleşmiştir. Hz. Ali'nin vakıflarının idaresinden doğan sorunların çözümü için Zeyd, Halife Hişâm'a müracaat eder. Hişam onu huzuruna alır, ama hürmet göstermez. Onun bu tutumunu eleştiren Zeyd'e karşı ise kaba davranıp hakarette bulunur. Hatta onun hilâfet arzusuyla yanıp tutuştuğunu; fakat bir cariyenin oğlu olması sebebiyle onun bu makama layık olmadığını söyler ve huzurundan kovar. Hz. Ali'nin soyundan gelmenin halife olmak için yeterli olduğunu belirten Zeyd ise, daha ileri giderek, Hişâm'a karşı tavırlarının bundan böyle farklı olacağı tehdidinde bulunur (Taberî, VII, s. 164-6). Zeyd'in Emevîler'le arasının bozulmasının başka bir sebebi, eski Irak valisi Halid b. Abdullah'ın Zeyd'e birtakım bağışlarda bulunup emanet mal verdiğinin iddia edilmiş olmasıdır. Bu iddiayla vali sorgulanıp serbest

bırakılır. Fakat Kufeliler, Emevîler'in yaptıklarına tepki göstererek, Zeyd'i Kufe'de kalmaya razı ederler ve sonra da isyan etmeye teşvik ederler (Kutlu, s. 96).

Elbette Zeyd'in isyanını ve Zeydiyye'nin doğuşunu sadece bu olaylara bağlamak doğru değildir. Zeyd'in hilâfetle ilgili bir beklentisinin olabileceğini de burada gözardı etmemek gerekir. Çünkü o, hilâfetin Alioğulları'na ait olduğuna ve bunun için kılıcını çekip mücadeleye atılarak Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine davet eden kimsenin imam olması gerektiğine inanıyordu. Bu yüzden Zeyd b. Ali'nin isyanı, temelde iktidar mücadelesine dayanıyordu. Muhtemelen Ali-Fatıma soyundan gelen, yetenekli ve iyi eğitim almış biri olarak, iktidarı ele geçirdiği taktirde, Emevîler tarafından katledilen atalarının intikamını almayı hedefliyordu. Burada Zeyd'i harekete geçiren en önemli hususlar, Emevî-Hâşimî çekişmesi ve Emevîler'in kötü yönetimleridir. Çünkü onlar, iktidarı şiddet ve zorbalık yoluyla gasp ettikleri gibi, muhalefetin gittikçe yükselen sesine şiddet ve zulüm politikalarını artırmak suretiyle cevap veriyorlardı (Gökalp, 2006).

Zeydiyye'nin bir mezhep olarak teşekkülünü tamamlamasına kadar, bazılarını bizzat Zeydîler'in yürüttüğü, bazılarına ise sadece iştirak ettikleri bir dizi isyan hareketi vuku bulmuştur. Bu hareketlerin ilki ve en önemlisi Zeyd b. Ali'nin isyanıdır. Kufe'deki Ali taraftarları, kendisine gelip yüz bin kadar kişinin destek sözü verdiğini belirterek, Kufe'den ayrılmaması hususunda Zeyd'e baskı yaptılar ve bu ısrarlarını onu ikna edinceye kadar sürdürdüler. Kufe halkından on beş bin kadar kişinin kendisine biat sunduğunu tespit eden Zeyd b. Ali, 121/739 yılında isyan hazırlıklarına başladı. Bu durumu gören Abbasoğulları'ndan Davud b. Ali, Kufe halkının bu teveccühünün kendisini yanıltmamasını, daha önce Ehl-i Beyt'in uğradığı felaketlerden ibret almasını öğütleyerek ona gerekli ikazları yapmışsa da, Zeyd, amcazadesinin bu uyarılarına aldırmayarak propaganda faaliyetlerine hız verdi.

SIRA SİZDE 3

Siyasî otoriteyle ilişkiler konusunda Zeydiyye'yi diğer Şiî fırkalardan ayıran en önemli özellik sizce hangisidir?

Zeyd b. Ali, on ay kadar Kufe'de kaldıktan sonra iki aylığına Basra'ya gidip tekrar Kufe'ye döndüğünde, halkı Allah'ın kitabına, Peygamber'in sünnetine, zâlimlerle cihâda, mazlumları korumaya, mahrumlara yardıma, ganimeti ehil olanlar arasında eşit şekilde dağıtmaya, Ehl-i Beyt'in hakkını ihlal edenlere ve onlardan olmayanları hilâfet makamına getirenlere karşı Ehl-i Beyt'in imâmetini kabul için biat etmeye çağırdı. Durumun ciddiyetini anlayan Emeviler'in valisi Yusuf b. Ömer, Kufe'de saklanmakta olan Zeyd'i arattırdı ise de bulamadı. Bu esnada Zeyd ve adamları, 1 Safer 122/6 Ocak 740 Çarşamba gecesi başlatacakları isyanın son hazırlıklarını yapıyorlardı. Valinin durumdan haberdar olduğu konusunda istihbarat alan Zeyd, isyanı öne almak istedi ise de muvaffak olamadı. Zira vali, Kufe halkının büyük mescitte toplanmalarını emretmişti. Zeyd'in taraftarları valinin bu emri üzerine korkuya kapılarak mescide geldiler. Zeyd o gece kendisine biat edenlerden sadece 218 kişiyi bir araya getirebildi. Diğerlerinin nereye gittiğini sorduğunda, mescitte mahsur kaldıkları cevabını aldı. Biat eden kimse için böyle bir mazeretin olamayacağını söyleyerek, sayı itibariyla denk olmasalar da isyanı başlatma kararı aldı.

Emevîler'e şiddetle mukavemet eden Zeyd ve taraftarları, hasımlarından yetmiş kadarını öldürmelerine rağmen mağlup oldular. Başına isabet eden bir okla yaralanan Zeyd kısa bir süre sonra öldü. Emevîler Zeyd'in cesedini uzun

müddet Kufe çöplüğünde başkalarına ibret olsun diye asılı olarak bıraktılar. Zeyd'in oğlu Yahya, babasının taraftarlarının bulunduğu Horasan'a kaçıp canını kurtardıysa da, üç yıl sonra 125/744 yılında giriştiği isyanda o da babası gibi katledildi (Öz, s. 75-6).

Zeyd b. Ali'nin isyanı, başarısızlıkla neticelenmiş olmasına rağmen, Zeydî fikirlerin oluşumu bakımından bazı önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu isyanda Zeydîliğin gelişim sürecini etkileyen belki de en önemli olay, Zeyd b. Ali ile taraftarları arasında geçen Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki bir tartışmadır. Zeyd'in cemaati içinden ileri gelen bir kesim, Emevîler'in tahrikiyle Zeyd'e gelerek ona Ebû Bekir ve Ömer hakkında ne düşündüğünü sordular. Zeyd, her ikisi hakkında hayırdan başka bir şey söyleyemeyeceğini, hiçbir Ehl-i Beyt mensubunun onlarla ilişiğini kesmediğini, onları sevmez ise dedesi Ali'nin şefaatinden mahrum kalacağını, onların iyi insanlar olup Emevîler gibi zâlim olmadıklarını açıkça ortaya koydu. Bu sözlerine itirazlar yükselince Zeyd şu cevabı verdi: "Biz hilâfete diğerlerinden daha layıkız. Onlar bizim elimizden bu hilafeti aldılar. Ancak Kur'ân ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli oldukça bu davranışları onları küfre götürmez" (Taberî, VII, s. 180-1). Bu cevaptan tatmin olmayan taraftarları Zeyd'i terk ettiler. O da kendisini bırakanları "beni bırakıp kaçtınız, beni terk ettiniz" (*râfeztumûnî*) şeklinde suçladığından dolayı, kendisinden ayrılanlara Râfizî dendi (Bağdadî, s. 36-7).

Söz konusu bu olay, Zeydiyye'nin imâmet nazariyesinin omurgasını oluşturan *efdal* (en faziletli) ve *mefdûl* (daha az faziletli) nazariyesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre, hilâfet için gerekli vasıflara sahip en uygun kişi olan Hz. Ali dururken, daha az faziletli olan Ebû Bekir ve Ömer, adaletle hükmetmeleri koşuluyla imam olabilir. Zeyd b. Ali'nin bu görüşü, Zeydiyye'nin imâmet nazariyesinin şekillenmesinde büyük önem taşımaktadır (Gökalp, 2006).



Zeydiyye'ye göre, meşruiyet açısından, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in otoritesiyle Emevîler'in otoritesi arasında bir fark var mıdır?.

Zeyd b. Ali'nin, imam olacak kişinin bizzat kılıcını çekerek mücadele etmesi gerektiği fikri ve Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki kanaatleri, Zeydiyye'yi döneminin diğer Şiî hareketlerinden ayırmıştır. Zeyd'e göre Ali'nin Fatıma'dan gelen neslinden âlim, zâhid, cömert ve zulme karşı çıkan kim olursa olsun imamdır. Takiyyeye uyarak evinde oturan, siyasete karışmayan ve cihattan geri kalan kimse ise imam sayılamaz. İmam Allah yolunda gerçek anlamda cihat eden ve mensuplarını savunan kimsedir. İmamın Hasan veya Hüseyin evlâdından olmasının bir önemi yoktur, her ikisinin soyundan da olabilir. O, bu görüşüyle imâmeti sadece Hüseyin soyunun hakkı olarak gören İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye muhalefet etmiş bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı, daha sonra Hasan neslinden gelen bir çok Ehl-i Beyt mensubu Zeydiyye'ye tabi olmuştur.

Zeyd'e göre, imâmet şartlarını taşıyıp da imâmetini iddia eden kişinin, insanları kendisine tabi olmaya çağırması şarttır. Bu kanaatinden dolayı ağabeyi Muhammed Bâkır kendisine itiraz ederek, "*senin düşüncene göre babamız Ali Zeynelâbidîn, ortaya çıkıp insanları kendi imâmetine çağırmadığı ve isyan etmediği için imam olmaması gerekir*" dediği ve Zeyd'in de buna karşılık vermediği nakledilmektedir. Döneminin önde gelen âlimlerinden birisi olması sebebiyle saygın bir statüde bulunan Zeyd b. Ali, kendisine nisbet edilen ve sayıları on altıya ulaşan kitap ve risâlelerin yazarıdır. Zeyd'in en önemli çalışması kabul edilen el-Mecmû' adlı eser,

fıkıh ve hadis konularında cem edilmiş el-Mecmû'u'l-fıkhî ve el-Mecmû'u'l-hadîsî olarak iki kısımdan meydana gelmektedir (Öz, s. 78-9).

Zeydiyye'nin dinî ve siyasî bir hareket olarak başlangıcı neredeyse bütün kaynaklarda Zeyd b. Ali'ye kadar geriye götürülse de, Zeydiyye'nin itikadî bir fırka olarak teşekkülü belli bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Zeyd b. Ali ile başlayan ve Kâsım er-Ressî'ye (ö. 246/860) kadar geçen dönem, Zeydîliğin teşekkülü açısından önem arzetmektedir. Zeyd'in ölümünden sonra Zeydî hareket oğlu Yahyâ tarafından Horasan bölgesine taşınmıştır. Abbasoğulları'nın iktidara gelmesi, Zeyd'in takipçileri açısından müspet bir durum yaratmamıştır. Çünkü Abbasîler'in kendilerini aldattığını düşünen Alioğulları, hilâfet hakkını elde etmek için mücadelelerine devam etmişlerdir. Zeydî imâmeti de zaman içinde Hüseyin evlâdından Hasan nesline geçmiş ve Hz. Hasan'ın torunu Abdullah'ın oğlu Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye tarafından sürdürülmüştür.

126/744 yılında Halife II. Velid'in ölümünü takiben Ebvâ'da toplanan ve aralarında Abbâsî büyüklerinin de bulunduğu Hâşimîler tarafından kendisine biat edilmesi hususunda ittifak edilen en-Nefsü'z-Zekiyye, imâmetini ilan etti. O devrede zâhidâne özellikler gösteren Mu'tezile ileri gelenleri de kendisine biat ettiler. Oğulları ve kardeşlerini temsilcileri olarak muhtelif yerlere gönderen en-Nefsü'z-Zekiyye, 145/762 yılında Medine'de Abbasî halifesi Mansûr'a karşı kıyâm etti. Kardeşi İbrahim de Basra'yı ele geçirdi. Böylece Medine ve Basra fiilen onların eline geçmiş oldu. Fakat her ikisinin de hakimiyeti uzun sürmedi. En-Nefsü'z-Zekiyye iki ay on yedi gün süren Medine hakimiyetinden sonra Abbasî güçleri tarafından 14 Ramazan 145/ 6 Aralık 762 tarihinde öldürüldü. Ondan sonra imam olarak kabul edilen kardeşi İbrahim de bir süre sonra Abbasîler tarafından katledildi. Bundan sonra Zeydîler, Yahyâ b. Abdullah el-Müsennâ (ö. 175/791-2), Mağrip'teki İdrisîler hânedanının kurucusu İdris b. Abdullah (ö. 175/791-2), İdris b. İdris (ö. 213/828), Muhammed b. Tabâtabâ (ö. 199/814-5), Muhammed b. Süleyman b. Davud (ö. 200/815-6), İmam Cafer Sâdık'ın oğullarından Muhammed Dibâc (ö. 225/840), İbrahim b. Musâ b. Cafer (ö. 200/816), Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Muhammed b. Muhammed b. Zeyd (ö. 202/817-8), Muhammed b. Kâsım b. Ali Sâhibu't-Tâlekân (ö. 250/864), Yahyâ b. Ömer b. Yahyâ b. Hüseyin (ö. 250/864), Hasan b. Zeyd b. Muhammed b. İsmail (ö. 270/883-4) ve kardeşi Muhammed b. Zeyd b. Muhammed b. İsmail (ö. 287/900) gibi isyancı Ehl-i Beyt imamları tarafından temsil edildiler (Öz, s. 81).

Zeydîler, Emevîler ve Abbasîler'e karşı isyanlarında başarılı olamayınca, faaliyetlerini nüfuz boşluğu olan bölgelere kaydırmışlardır. İmâmetin kendi hakları olduğuna inanan Zeydîler için hedef, her zaman iktidarı ele geçirmek olmuştur. Uzunca bir süre dağınık halde kalan Zeydîler, Abbasî halifelerinin siyasî otoritelerinin zayıflamasından istifadeyle İran'ın kuzeyindeki Taberistan'da, güneyde de Yemen'de yeniden ayaklanırlar ve iki ayrı devlet kurarlar. **Taberistan'daki Zeydîlik**, en-Nâsır li'l-Hak denen el-Utrûş'un vefatına (305/917) kadar hakimiyetini sürdürür. Bundan sonra Taberistan'daki kontrollerini kaybeden Zeydîler, Abbasîler ve onlara bağlı emirliklerin tazyiki ile Gilân ve Deylemân tarafına doğru çekildiler. Buradaki faaliyetleri gittikçe azalan Zeydîler, önemli bir varlık gösteremeyip sayı ve nüfuz itibariyle tedricî bir kayba uğradılar. Sonuçta, bir başka Şiî mezhep olan İsnâaşeriyye'ye zemin hazırlayarak 10/16. asırda tamamen ortadan kalkmış oldular.

Güneyde **Yemen Zeydîliği** ise günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Kâsım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/680) ve el-Hâdî li'l-Hak olarak bilinen torunu zamanında önemli fikri gelişmeler gösteren Yemen Zeydîliği 6/12. yüzyıldan itibaren sınırlarını genişleterek Tihâme'ye kadar uzanırsa da, Mısır'ın Osmanlılar'a geçişi ile onların hakimiyeti altına girmek zorunda kalır. En son Yahyâ, 1322/1904 yılında imam olmuştur. O, Osmanlı devletine karşı cihat ilan ederek yeni bir mücadele başlatmıştır. Bunun sonucunda Osmanlılar 1918 yılında Yemen'i terk ederek idareyi Yahyâ'ya bırakmak zorunda kalmışlardır. Böylece İmam Yahyâ, 1367/1948 yılındaki ölümüne kadar 44 yıl Yemen'de Zeydî hakimiyetini sürdürmüştür. 1962 yılında askerî bir darbeyle Zeydîler'in iktidarına son verilmiştir. Bugün özellikle Sa'de merkez olmak üzere kuzey bölgelerinde varlıklarını sürdürmekte olan Zeydîler, Kâsımiyye (Mutarrifiyye) kolu olarak, Yemen nüfusunun yaklaşık % 55'ini oluşturmaktadır ve Zeydîlik bugün Yemen'in resmi mezhebi durumundadır. Ayrıca Suudi Arabistan ve Ürdün başta olmak üzere diğer Arap ülkelerinde ve Amerika ile Almanya gibi ülkelerde de, sayıları tam olarak belli olmasa da Yemen asıllı göçmen Zeydîler'in yaşadığı bilinmektedir (Kutlu, s. 126).

Zeydiyye'nin İtikâdî ve Amelî Görüşleri

İtikad konularında Zeydiyye, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibi hariç, Mu'tezile'nin beş esasından dördünü bazı küçük farklılıklara rağmen aynen benimsemiştir. Zeyd, Şehristanî'nin belirttiğine göre, Mu'tezile'nin lideri Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olması sebebiyle onun düşüncelerini benimsemiş, kendisinden sonraki mensupları da usûlle ilgili konularda Mu'tezile düşüncesine meyletmişlerdir. İki mezhep arasındaki yakınlık sebebiyle, Bağdat Mu'tezilesi'nin bir kısmı da Zeyd'e intisap ederek, kitaplarında kendilerinin Zeydî olduklarını belirtmekten çekinmemişlerdir. Bu ekolün önde gelen âlimlerinden Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Zeydiyye akaidinin ilk eseri olan İmam Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) el-Usûlü'l-Hamse adlı eserini şerhetmiş ve bu çalışmasını Şerhu Usûli'l-Hamse diye isimlendirmiştir.

Zeydiyyye'ye göre **tevhid**, Allah'ı birlemek demektir. Yani Allah'ın zâtını her türlü şüpheden uzak tutmaktır. Allah'ın sıfatları O'nın zâtının aynıdır. Bu sıfatların zıtları Allah'a nispet edilemez, Allah'ın zâtına zâid değildirler ve kadîm de olamazlar. Mahlûkâtın sıfatları Allah'a izafe edilemez. Allah'ın sıfatları zâtından, zâtı da sıfatlarından ayrı değildir. Allah zâtıyla alîm, kadîr, semî, basîr ve hay'dır. İnsan, aklıyla Allah'ı bilmekle mükelleftir. İnsan aklı eşyanın iyi ve kötü (**husun-kubuh**) vasfını bilebileceği için, akıl sorumlu olmanın şartıdır (Gökalp, 2006). **Adalet** prensibine gelince Allah, küfrü, zulmü ve adaletsizliği yaratmaz, insanlara sadece iyiliği ve itaati emredip kötülüğü yasaklar ve insanı kendi fiilinde serbest bırakır. Allah'ın akıl ve güçle donattığı insan, fiillerini kendi iradesiyle yapar. Allah küfrü ve zulmü yaratmaz ve onları emretmez. Kim bunlardan birini yaparsa Allah ona merhamet etmez. Allah insanlar ile iman arasında bir engel koymaz. Allah itaati emredip masiyeti nehyeder; insanlara iyilik ve kötülüğü gösterir. O, kullarının fiillerinden berîdir. Küfür ve iman Allah tarafından açıklanmıştır. Bu ikisini yapmak ise insanlardandır (Gökalp, 2006).

Mu'tezile'de olduğu gibi Zeydiyye'de de **el-va'd ve'l-va'îd**, iyilik yapanları ödüllendireceğini vaat eden Allah'ın bu sözünden dönmemesidir.

Va‘îd ise kötülük yapanları, günah işleyenleri cezalandıracağını söyleyen Allah’ın bu sözünde durmasıdır. Müslümanlardan büyük günah işleyenler tövbe etmeden öldükleri taktirde cehennemde ebedî olarak kalacaklardır. Bu sebeple Peygamber’in şefâati sadece cennet ehli içindir. Açık vaîd ayetlerine aykırı olduğundan cehennem ehli için şefâat olmayacaktır. Dolayısıyla Zeydiyye, genel olarak, büyük günah sahibini fâsık-mümin olarak isimlendirir ve onların tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedî cehennemde kalacağına inanır (Gökalp, 2006).

Zeydiyyye’ye göre **emr bi’l-ma‘rûf ve nehy ‘ani’l-münker**, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak anlamına gelmektedir. Belirli şartlar yerine geldiğinde, bu prensibi uygulamak vâciptir. Bu ilke, siyasî boyutuyla ele alınmaktadır. İlim ve kudret şartları bulunduğu taktirde onu uygulamak zorunludur. Mazlûma yardım etmek ve onu zâlimden kurtarmak farzdır. Bu ilke gereği, halkı isyankar olan bir memleketten göç etmek (hicret) vâciptir. Bu prensibi uygulamaya önem veren Zeydîlik’te bu prensibi uygulamakla sorumlu **muhtesib** adıyla bilinen kişiler bulunmaktadır. Muhtesib, imam adına şehir, kasaba ve köylerde bu prensibin uygulayıcısıdır. Zeydîler, bu ilkeyi hem dinî hem de siyasî boyutuyla kurumsallaştırmaya çalışmışlardır (Gökalp, 2006).

Zeydî fıkhı, füru konularında birçok hususta Hanefî fıkhı ile büyük bir yakınlık içindedir. İmam Ebû Hanife, Zeyd’le irtibatı olan bir fakih olup, onu Emevîler’e karşı isyanında desteklediği için bazı Zeydî tarihçiler Ebû Hanîfe’yi Zeydiyye ricâlinden saymışlar; Zeydiyye imamları da, Ebû Hanife’ye nisbet edilen ifade ve metinleri, kendi ifade ve metinleri olarak kabul etmişlerdir. Kısacası Zeydiyye, amelî esasların çoğunda, genellikle Hanefiyye mezhebine yakın görüşleri benimsemektedir. Bazı konularda ise diğer Şiî fırkalarla parelellik arzeden Zeydiyye, humus vergisi konusunda İmâmiyye’ye oldukça yakındır. Bunun yanında İmâmiyye’nin meşrû kabul ettiği mut‘a nikahı, yani belli bir zaman ve ücret (mut’a) mukabili akdedilmiş muvakkat nikah, Zeydî fıkhına göre, İslâm’ın ilk devrinde mübah iken daha sonra neshedilmiş haram bir nikah türüdür. Yine Zeydîler’e göre, İmâmiyye’den farklı olarak, mestler üzerine meshetmek, adil veya zalim herkesin arkasında namaz kılmak, Ehl-i Kitab’ın kestiğini yemek caiz; fakat muvakkat nikahın yanı sıra takiyye yasak, bedâ ise mümkün değildir (Öz, s. 86-7).

Zeydiyyenin İmâmet Anlayışı

Zeydiyye’yi İmâmiyye ve diğer Şiî fırkalardan ayıran en önemli görüşü **imâmet** anlayışıdır. Onlar, imâmeti dinin aslından saymalarına ve ortak temellendirmelerde bulunmalarına rağmen, birçok noktada İmâmiyye Şîası’ndan ayrılırlar. Zeydiyye, Ali’nin Fatıma’dan gelen evlâdından her kim olursa olsun, imâmet şartları kendisinde mevcut olan kimsenin imâmetini kabul eder. Bu sebeple ortaya çıktığı devrede, dört Sünnî mezhep yanında beşinci mezhep olarak kabul görmüştür.

Zeydiyye’ye göre Hz. Peygamber, sağlığında isim vererek ve şahıs belirterek yerine bir imam tayin etmemiş ve vasiyette bulunmamıştır. İmâmiyye’nin dediği gibi bir önceki imam bir sonrakini belirlemiş de değildir. Ancak imamın sahip olması gereken özellikler bildirilmiştir. İmam olacak kişi, bu özelliklerden hareketle tayin edilir. Taşıdığı vasıflar itibariyle Hz. Ali imam olmalıdır. İmamda bulunması gereken vasıflar, onun üstün

ahlak sahibi, muttakî, âlim, cömert olmasını, ayrıca kendi imâmetini açıkça ilan ederek ortaya çıkmasını gerektirmektedir. İmam olacak kişide mutlaka bulunması gereken iki önemli vasıf takvâ ve ilimdir. Ancak bu, İmâmiyye'nin ileri sürdüğü gibi, Peygamber'den Hz. Ali yoluyla gelen özel (**vehbî**) bir ilim değil, **kesbî**, yani sonradan kazanılmış, öğrenmekle elde edilen bir ilim olmalıdır (Fığlalı, 1996, s. 126).

Zeydiyye'ye göre imam, en küçük şüphelerden dahi kaçınmalı, dinin emirlerini yerine getirmede ve yasaklarından kaçınmada son derece duyarlı olmalıdır. Çünkü onun günahlardan korunmuş olmak gibi bir vasfı, yani **ismet** sıfatı yoktur. Zira ismet, yalnızca peygamberlere has bir sıfattır. Bu bakımdan Zeyd, büyükbabası Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin'deki savaşlarda haklı mı, haksız mı olduğunun kesinlikle bilinemeyeceğini, ama iki taraftan birinin muhakkak haksız olduğunu söylemiş, böylece hem Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmış, hem de imamların ismetine karşı çıkmıştır.

Zeydiyye'ye göre imamın Kureyş'in Hâşimî soyundan olması yeterli değildir. Hz. Ali'nin Fatıma'dan olan çocuklarının, Hasan ve Hüseyin'in soyundan olması gerekir. Ayrıca, imâmetini açıkça ilan ederek ortaya çıkması ve zâlim idareciye başkaldırması gerekir. İmam Zeyd, **gâib (gizli) imam** fikrini reddetmiştir. O, bir imamın kendi imâmetini açıkça ilan edinceye kadar biat isteyemeyeceği hususunda ısrarlıdır. Onun bu görüşünü siyasî noktadan haklı görmemek imkansızdır; çünkü Zeyd, hilâfetin idarî bozukluklar yüzünden Emevîler'in ellerinden kaymakta olduğunu görmüş ve idareyi ele geçirmek için, Müslümanların Hz. Ali ve soyuna gösterdikleri yakın ilgi ve sevgi etrafında oluşan geniş bir taraftar kitlesi kazanmak yoluna gitmiştir. Bu yüzdendir ki o, Müslümanların büyük çoğunluğunun tasvibini kazanmak için önceki aşırı Şiî fikirlere karşı çıkarak **efdal-mefdûl** görüşünü ortaya atmıştır (Fığlalı, 1996, s. 126-7).

Efdal, en üstün ve en erdemli, mefdûl ise daha az üstün ve daha az erdemli kişi demektir. Zeyd'e göre, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli (efdal) kişi Hz. Ali'dir ve imâmete en layık odur. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ise Ali'ye göre daha az faziletlidir. Ancak üstün birisi varken, dünyevî maslahat ve acil menfaat dolayısıyla, doğabilecek fitneyi bertaraf edecek ve herkesin gönlünü birleştirecekse, daha az üstün olan (mefdûl) birisi imam olabilir. Bu sebeple Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetleri meşrudur ve onlar **gâsıb** (hilafeti zorla ele geçiren) olarak görülemez. Ebû Bekir yerine Ali geçmiş olsaydı, yukarıdaki maslahatlar gerçekleşmeyebilirdi ve bütün sahâbe onun etrafında toplanmayabilirdi. İmam Zeyd, bu yüzden, Hz. Ali'nin imametini bildiren açık ve kesin bir nass olmadığı için, ilk iki halifenin hilâfetini kabul eden ve Cemel ile Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin karşısında yer alan Müslümanları **tekfîr** etmemiştir. Zeyd'in bu görüşleri sebebiyle taraftarlarından bazıları onu terk etmiştir. Bununla birlikte Emevîler'in zulmünü ortadan kaldırmaya yönelik isyanına, Şiî olmayan halktan ve başta Ebû Hanife olmak üzere bazı âlimlerden destek gelmiştir (Kutlu, s. 104).

İSMÂİLİYYE ŞÎASI

İsmâiliyye'nin Teşekkülü ve Tarihçesi

İsmâiliyye, Ehl-i Beyt imamı Cafer Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra imâmetin, onun küçük oğlu Musâ Kâzım'ın (ö. 183/799) değil de, büyük oğlu İsmail'in

ve ondan sonra onun soyundan gelenlerin hakkı olduğu iddiasıyla, 2/8. asrın ikinci yarısında İmâmiyye'den ayrılanların oluşturduğu bir Şiî mezhebidir. Sözkonusu fırka için Ta'lîmiyye, Bâtıniye, Melâhide ve Seb'iyye isimleri de kullanılmaktadır. İsmail'in babasından önce vefat etmiş olmasını bir mani sebep olarak kabul etmeyen bir grup, onun ölmediğini ve gerçek imam olarak geri döneceğini (rec'at) savunurken; önemli bir çoğunluk İsmail'in öldüğünü, ölen bir kimsenin imam olamayacağını, bu sebeple imâmet hakkının Cafer Sâdık'tan sonra torunu Muhammed b. İsmail b. Cafer'e intikal ettiğini kabul etmiştir. İsmail b. Cafer'e bağlılıklarından dolayı **Hâlis İsmailîler** olarak da isimlendirilen birinci grup, fazla uzun ömürlü olmamış ise de, İslâm tarihinde yukarıdaki isimlerle anılan ikinci grup günümüze kadar **Musta'liyye** ve **Nizâriyye** gibi tali kollara ayrılmak suretiyle varlığını devam ettirmiştir.

Emevî yönetiminin kötü idaresi ve Hâşimîler üzerindeki baskısı, mazlum durumda görünen Hz. Ali evlâdına yönelik halkın ilgisini artırmıştı. Emevîler'den sonra iktidarı ele geçiren Abbasîler'in de aynı baskı ve zülüm politikalarını sürdürmeleri, zulme ve haksızlığa uğramış şahıs ve toplulukların isyancı ve ihtilalci tutumlarını sürdürmelerine yol açtı. Şiî çevrelerde ihtilalci gruplar artmaya başladı. Gizli ve ihtilalci bir hareket olan İsmâiliyye'nin doğuşunda sosyal yapıdaki bu değişikliklerin yanı sıra iktisadî sıkıntıların ve eski kültürlerin rolünü de unutmamak gerekir. Müslümanların yeni fethettikleri yerlerde Zerdüşt, Maniheist, Hermesçi, Deysanî, Yahudi ve Hıristiyan kültürü yaşamaya devam ediyordu. İsmâilî hareket içinde yer alan ilk şahsiyetler, böyle bir kültür çevresinde yetişmiş veya bir şekilde bu kültürlerle ilişkisi olan kimselerdi. Emevîler ve Abbasîler'in kötü yönetimlerinin yanı sıra, kendi akrabalarına ve yöneticilerine karşı özel imtiyazlar tanımaları, ekonomik sıkıntılar çeken çiftçiler ve dışlanmış halk kitleleri arasında büyük rahatsızlıklar yaratmış ve bu da sonuçta söz konusu zümrelerin ihtilalci yollarla hükümetleri devirmeye yönelik faaliyetler içerisine girmelerine yol açmıştır. Bundan dolayı, Zenc isyanını ve Karmatîler'i destekleyenlerin çoğunluğunu, çiftçiler ve tarlalarda çalışan işçiler oluşturmaktaydı (Kutlu, s. 105).

Kuruluş: İsmâiliyye'nin tarihi incelenirken genellikle takip edilen usul, Fâtimîler dönemine kadar fırkanın doğuşu, Fâtimîler dönemindeki durumu, Mustaliyye ve Nizâriyye diye ikiye ayrılması ve her iki kolun günümüze kadar uzantılarının ele alınması tarzındadır. Cafer Sâdık'ın İsmail, Abdullah, Musa ve Muhammed adlı oğulları arasında kendisine imâmetin intikal etmesi gereken, en büyük oğlu İsmail idi. İsmailiyye'ye göre, babası Sâdık bu konuyu muhtelif defalar ortaya koymuş ve gelecekteki imamı belirlemiş idi. Fakat İsmail'in, babasından önce vefat ettiği, cenazesinin Medine'ye getirilerek, nâşının Medine ileri gelenlerinin huzurunda açıldığı, öldüğü konusunda zabıt tutularak hazır bulunanlara imzalatıldığı ve daha sonra Bakî mezarlığına defnedildiği belirtilmektedir. Babasının, daha sonra ileri sürülebilecek iddiaları önlemek için zabıt tutturup onun öldüğünü tevsik etmesi oldukça manidardır. Bazı rivayetlerde, babasının onu çeşitli zaaflarından dolayı lanetleyip gelecekteki imâmetten mahrum bıraktığı da nakledilmektedir.

İmâmetin İsmail'den sonra oğlu Muhammed b. İsmail tarafından devam ettirildiğini ileri sürenlere göre, Medine'de babasının ölümünden sonra, dedesi tarafından eğitilmesi için tayin edilen Meymun el-Kaddâh ve Abdullah b. Meymûn'un nezaretinde bulunan Muhammed b. İsmail, dedesi Sâdık'ın ölümünden sonra da bu hocalarıyla yakınlığını sürdürmüştü. Daha sonraları, Abbasî idaresinin takibi ve özellikle amcası Musâ Kâzım'ın

mensuplarından duyduğu rahatsızlık nedeniyle Medine'den ayrılarak İran'ın güneybatısındaki Huzistan bölgesine yerleşen Muhammed, **mestûr**, yani İsmâiliyye'nin gizli imamlarının ilki sayılmaktadır. Muhammed b. İsmail, kesin olmamakla birlikte, muhtemelen 179/795-796 yılında ölmüştür. Ondan sonraki İsmâiliyye imamları, Ubeydullah el-Mehdî'nîn Fâtimîler devletini kurduğu 296/908 tarihine kadar **setr** yani gizlenme dönemini devam ettirdiler. Bu dönemdeki imamların Abdullah el-Vefi', Ahmed b. Abdullah et-Takî, Hüseyin b. Ahmed er-Radî olduğu ve imâmet silsilesinin kesintisiz devam ettiği belirtilmekle birlikte, bu isimlerin hayali mi yoksa gerçek mi oldukları kesin olarak bilinmemektedir. Bir başka ifadeyle, İsmâiliyye'nin yaklaşık bir buçuk asır kadar devam eden setr dönemi meçhullerle doludur.

Fâtimîler: Kuzey Afrika'da İsmâiliyye'yi yayıp Fâtımî devletinin temellerini atan kişi, İsmailî davetçi (dâî) Ebû Abdullah eş-Şiî'dir. O, 280/893 yılında Kuzey Afrika'ya gelmiş, yakınlık kurduğu Kütâme kabilesinin yardımıyla Cezayir'in batısında Sicilmâse ve çevresinde bir devlet kurmaya muvaffak olmuştur. İsmailî lider Ubeydullah el-Mehdî'nîn, imâmetin kendi ailesine ait bir hak olduğunu iddia etmesi, her ne kadar mezhep bünyesinde önemli bölünmelere yol açmışsa da, Fâtimî devletinin kurulmasında kilit rol oynamıştır. Suriye Selemiyye'de ikamet eden Ubeydullah, buradaki şartların uygun olmaması, Bahreyn'deki Karmatî İsmailîleri'yle arasının bozulması ve Abbasî idaresinden rahatsız olması sebebiyle, 289/902 yılında Ebû Abdullah eş-Şiî'den aldığı davet üzerine, ailesini de yanına alarak uzun ve zahmetli bir yolculuktan sonra Kuzey Afrika'daki Sicilmâse'ye ulaştı. Kırk gün kadar burada kaldıktan sonra, Rakkade'ye gelen Ubeydullah, İsmâiliyye imamı olarak 297/909 tarihinde mehdîliğini ilan etti ve kurulmuş olan devletin başına geçti.

Oysa ki eski doktrinde mehdî olarak zuhur edecek kişi Muhammed b. İsmail idi. Bu defa, Fâtimî doktrini denen yeni sistemde, Ubeydullah mehdî olarak zuhur etmiş oluyor ve böylece setr (gizlilik) devresinden zuhûr (açık-lık) aşamasına geçiliyordu. Ubeydullah, dâîsi Ebû Abdullah'tan kurduğu devleti teslim alarak emîrü'l-müminin ve mehdî ünvanlarıyla kısa zamanda hâkimiyetini pekiştirdi. Bir yıl kadar sonra ise Ebû Abdullah'ı ortadan kaldırdı.

Karmatîler: Bu arada eski doktrine, yani Muhammed b. İsmail'in kıyamete yakın mehdî olarak döneceği görüşüne bağlı olan Bahreyn Karmatîleri ile, Irak, Rey ve Deylem'de bulunan mezhep mensupları Ubeydullah'ı tanımadılar. Bu gruplar, Fâtımî İsmâiliyyesi'nden daha aşırı dinî görüşleri benimsediler. Koyu bir bâtınîlik eşliğinde, ibadetleri düşüren, haramları helal, helalleri haram sayan ibâhî bir telakkiyi kabul ettiler. Bağdat Abbâsî hilafetini hayli rahatsız eden tedhiş eylemlerine giriştiler. Bunların arasında en ses getireni, Karmatî lider Ebû Tahir Cennâbî'nin 317/930 yılı hac mevsiminde Mescid-i Haram'ı basması, binlerce hacıyı katletmesi ve Hacer-i Esved'i yerinden söküp Bahreyn'e götürmesiydi. Yaklaşık yirmi yıl sonra Fâtımîler'in aracılığıyla bu taş geri getirildi ve eski yerine kondu. Bu türden aşırılıkları ve mücadeleci yanları nedeniyle Karmatîlik tarih içinde varlığını uzun süre devam ettiremedi. 470/1077'ye kadar yaşayabildi. Günümüze ulaşan bir izi kalmadı.

Yeniden Fâtimîler'e dönersek, Batı Afrika'da yayılma faaliyetini sürdüren ve özellikle Mısır'ı ele geçirmeyi düşünen Fâtimîler, bu düşüncelerini ancak devletin kurulmasından yarım asır sonra 358/969 yılında dördüncü halife Mu'iz vasıtasıyla gerçekleştirdiler. Kahire şehrini kurarak başkent yaptılar.

Mu'iz kısa zamanda Karmatîler dışındaki bütün İsmâilî grupları kendi imâmeti çevresinde topladı. Bir süre sonra Karmatîler'in bir bedevî kabile ile yaptığı savaşta mağlup olmaları, dengeyi Fâtımîler lehine değiştirdi. Böylelikle İsmailî mezhebin neredeyse tek temsilcisi haline geldiler.

Fâtimî İsmâiliyye'nin tarihindeki en önemli ihtilaflardan birisi, altıncı halife Hâkim (ö. 411/1021) zamanında ortaya çıktı. İmâmet ve hilâfetle yetinmeyip, **tecessüd-i ilâhî** (Allah'ın ruhunun onun bedenine hulûlü) iddiasında bulunmak suretiyle kendisine ilahlık atfeden Hâkim'in, farklı bir inanç sistemi kurarak başına veziri Hamza b. Ali'yi getirmesiyle **Dürzîlik** hareketi ortaya çıktı. İsmâiliyye doktrinine büyük zarar veren Hâkim'in ölümünü takiben, onun yerine geçen oğlu Zâhir zamanında Dürzîler takip edilip cezalandırıldığı için, büyük kısmı Mısır'dan uzaklaşmak zorunda kalmıştır.



Dürzîlik'e dair detaylı bilgi için bu kitabın 7. ünitesine başvurunuz.

Fâtımî halifesi Mustansır'ın (ö. 487/1094) uzun süren hilâfetinin sonunda, İsmâiliyye, tarihinin en büyük bölünmesiyle karşı karşıya kaldı. Fâtımî geleneğine göre Mustansır'ın büyük oğlu Nizâr'ın imam olması gerekirken, yeterli tedbirleri alamadığı için, küçük kardeşi Ahmed, ordu komutanı olan kayınpederi Efdal'in yardımlarıyla, el-Müsta'lî adıyla imamlığını ilan etti ve ağabeyi Nizâr'ı İskenderiye'de bir hapishanede öldürttü. Böylece İsmâiliyye, uzantıları günümüze kadar devam eden Nizâriyye ve Müsta'liyye adlı muhalif iki ana fırkaya ayrılmış oldu (Öz, s. 98-9).

Nizârîler: Mustansır'ın büyük oğlu Nizâr'ın imâmetini savunduğu için bu isimle anılan Nizârîyye, günümüze kadar devam eden mevcudu ve İslâm tarihindeki yeri itibariyle, İsmâiliyye mezhebinin en önemli koludur. Hilâfetin gerçek vârisi olmasına rağmen hakimiyet kuramayan Nizâr, daha babasının sağlığında Mısır'a gelen Hasan Sabbah'ın şahsında, hırslı ve muktedir bir destekçi bulmuştur. Önceleri bir İmamiyye Şiîsi iken, Irak'ta daîlerin gayreti ile İsmâiliyye mezhebine geçen Hasan Sabbah, Nizâr'ın imâmeti lehinde çalışmış; ihtilalci fikirleri ve İran Alamut merkezli muazzam teşkilatı ile İslâm dünyasında bâtınî akidelerin yayıcısı olmuştur. Mustansır'ın ölümünü takiben imâmet konusunda bir çok kırgınlıklar ortaya çıkmış, Hasan Sabbah başta olmak üzere askerî İsmâilîler, Nizâr ve neslini hak sahibi kabul ederek, Mısır'daki resmî davetle ilişkilerini kesmişlerdir. Nizâr ve oğlu öldüğü için, rivayete göre, onun küçük yaştaki bir torunu Hasan Sabbah tarafından İran'a götürülerek yetiştirilmiştir.

İsmâiliyye doktrinini asıl olarak Mısır'da öğrenen Hasan Sabbah, 483/1090 yılında İran'da Kazvin'in kuzeybatısında Elburz dağları üzerinde sarp bir mevkide bulunan Alamut kalesini zaptetmiş, daha sonra gelen liderler burada yetişmişler ve zamanla diğer kaleleri de ele geçirerek hakimiyetlerini genişletmişlerdir. Söz konusu liderler, daîler, ölümü göze alan fedaîler ve düşmanları arasında kendilerini gizleyen casuslar, Nizârîyye'nin esas gücünü teşkil etmekte idi. Hasan Sabbah'ın kurduğu **Haşhâşîn** diye anılan ve etrafa dehşet saçan terör teşkilatı ise, başta Büyük Selçuklular olmak üzere bölgede hakim hanedanlar ve devlet adamları için korkulu bir rüya olmuştu.

Dördüncü Alamut hakimi Hasan 'alâ Zikrihi's-Selâm, 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164 tarihinde kendisinin Nizâr'ın neslinden gelen imam olduğunu, **kıyâmet** diye isimlendirdiği yeni bir devrin başladığını, mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesiyle yürürlükteki Şiî fıkhını ilga ettiğini, mensuplarını

namaz, oruç ve diğer dinî vazifelerden men edip içkiyi helal kıldığını ilan etti. Bu ibâhî telakki, Nizâriyye'de kalıcı olmuştur. Alamut'un Moğollar tarafından işgalinden sonra Nizârî imamlarının Azerbaycan'da yaşadıkları hakkında müphem de olsa bazı bilgiler mevcuttur.

Safevîler devrinde İran'da İmâmiyye-İsnâaşeriyye'nin hakim bulunması dolayısıyla Nizârî İsmailîler'in propagandası kısıtlanmış, mezhep mensupları daha çok Orta Asya ve Kuzeybatı Hindistan'a yönelmişler, İran'dakiler ise düşman bir çevrede bulunmaktan dolayı 13/19. asra kadar takiyye uygulayarak kendilerini Nimetullâhiyye tarikatine mensup olarak göstermişlerdir. Ebû'l-Hasan Şah'ın 1194/1780 yılındaki vefatı üzerine Nizâriyye'nin imamı olan oğlu Halîlullah Ali, Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah ile yakınlığı sebebiyle imâmet merkezini önce Mahallât yakınındaki Kâhâk'a, daha sonra da Hindistan'dan gelen mensuplarıyla daha iyi irtibat kurabileceği Yezd'e nakletti. 1233/1817 senesinde imamın mensupları ile Yezd'deki İsnâaşeriler arasındaki mezhep münakaşasından sonra çıkan kavgada, Halîlullah Şah'ın öldürülmesi üzerine, Hasan Ali Şah Nizârîyye'nin 46. imamı oldu. Yeni imam, Feth Ali Şah'ın kızı Serv-i Cihân Begüm ile evlenip saraya intisap ettikten sonra, kendisine **Ağa Han** şeref ünvanı verildi. Bu ünvan Hasan Ali Şah'tan sonra gelen üç imam, Ali Şah (ö. 1303/1885), Sultan Muhammed Şah (ö. 1377/1957) ve Nizârîyye'nin şimdiki 49. imamı Kerim'in ünvanı olarak devam etmektedir (Öz, s. 102-4).

Dünyanın farklı bölgelerine yayılmış olan Nizarî İsmâilîler'in, yirmiyi aşkın ülkede 20 milyon civarında oldukları söylenmektedir. İsmâilîler, Ortadoğu'da İran, Suriye, Lübnan, Irak ve Kuveyt; Asya'da Afganistan, Pakistan, Tacikistan (özellikle Bedehşân), Hunza, Hindistan, Burma, Malezya ve Sri Lanka; Afrika'da Kenya, Uganda, Tanzanya, Zanzibar, Kongo, Güney Afrika ve Mozambik'te bulunmaktadırlar. Halihazırda dünyanın birçok ülkesinde cemaatler halinde yaşamakta olup güçlü bir şekilde örgütlenmişlerdir. Mesela Kanada'da yedi, ABD'de yirmi iki eyalette, Avrupa'da dokuz ülkede (Norveç, İsvaç, Portekiz, İngiltere ve Fransa) cemaatler halinde teşkilatlanmışlardır. Asya'da Pakistan, Hindistan, İran, Afganistan ve Suriye'de aynı şekilde cemaatler halinde yaşamaktadırlar. Güney ile Doğu Afrika ve Avustralya'da da cemaatleri bulunmaktadır.

Nizârîler'in dinî liderleri, 1957 yılından beri 4. Ağa Han ve 49. İmam olan Kerim Şah'tır. Hindistan alt kıtasında Nizârî Hocalar denen grup asıl olarak Sind, Kac, Gucurat ve Bombay'da yaşamaktadırlar. Kâsımşâhî Nizârîler denen diğer grup ise Çitral, Gilgit, Hunza, Keşmir'in kuzeyi ve Pakistan'ın kuzeybatısında bulunmaktadırlar. Ayrıca 1970'li yıllarda Hindistan, Pakistan ve Afrika'da yaşayan çok sayıda İsmâilî, başta Kuzey Amerika ve İngiltere olmak üzere Batı ülkelerine göç etmişlerdir. Nizârî İsmâilîleri'ne, Hindistan'da genellikle **Hocalar**, **Nur Şâhîler** veya **İmam Şâhîler** denmektedir. Suriye'de İsmâiliyye, İran'da **Ağa Han Müridleri**, Afganistan'da **Ali İlâhîler**, Orta Asya'nın doğu bölgelerinde ise **Mollalar** veya **Mevlâîler** olarak tanınmaktadırlar (Fığlalı, 1996, s. 133).

Musta'lîler: Mısır Fâtimî devleti, kuruluşundan 262 yıl sonra 567/1171 tarihinde Sünnî Eyyûbîler tarafından ortadan kaldırıldıktan sonra, Musta'lîler merkezlerini Yemen'e taşıdılar. Yaklaşık beş asır burada faaliyet gösterdiler. Bu süreçte Hindistan'da önemli bir taraftar kitlesine sahip oldular. Bu bölgede Gucurat'ı merkez seçerek faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlar, Nizârîler'in aksine sakin bir hayat sürdüler. Musta'lî İsmâilîler'in başı, **dâî mutlak** denen başdaîdir. Bu ünvana kimin sahip olacağı konusunda yaşanan

ihtilaf sonucu Musta'lîler **Dâvudîler** ve **Süleymânîler** olarak ikiye bölündüler. 26. Daî Mutlak Dâvud b. Aceb Şah'ın ölümünden sonra çoğunluk (Dâvudîler), Dâvud b. Kutub Şah'a tabi oldu. O, 27. daî veya imam oldu. Yemenliler ise, Dâî Mutlak Süleyman b. Hasan'a tabi oldular. Bu kol Süleymânîler olarak bilinmektedir. Müsta'lî İsmâilîler'in çoğunluğu Hindistan'da yaşamaktadır ve **Bohralar** adıyla anılmaktadır. Az sayıda Müsta'lî ise Yemen'de yaşamaktadır (Kutlu, s. 108).

İsmâiliyye'nin İtikâdî ve Amelî Görüşleri

İsmâiliyye'nin gizlilik döneminde benimsediği görüşler hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. İlk dönemlerinde ve bazı değişikliklerle sonraki dönemlerde korunan İsmâilî düşüncenin en önemli unsuru **zâhir-bâtın ayrımı**dır. İlk İsmâilîler kutsal kitapların ve şer'î hükümlerin zâhir ve bâtını arasında ayrıma gitmişler, her zahirî ve lafzî mananın bir batınî ve hakikî manası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sonuçta onlara göre Kur'ân ve İslâm şeriatının zahirî manası ile batınî manası birbirinden tamamen ayrılır. Yeni bir şeriatla gelen her peygamberin getirdiği dinîn zahiri yönü değişirken, sonsuz ebedî hakikatleri ihtiva eden batınî yönü değişmeden kalır. Farklı din ve şeriatlarda bu değişmez hakikatlere ulaşmak, yalnızca İsmâilîler (havâs) için mümkün iken, İsmâilî olmayanlar (avâm) sadece dinin zahirî manalarını anlayabilirler. Bâtınî mana ise ancak imamın öğretmesiyle (**ta'lîm**) anlaşılabilir.

İsmailîler batınî manayı ortaya koymak amacıyla tevili aşırı bir şekilde kullanmışlardır. Onlara göre vahiy (zâhir) alan ve kendisinden önceki şeriatı nesheden **nâtık** (şeriat koruyucu peygamber) iken, tevil ilmi yoluyla batınî manayı açıklayan vasîdir (imam). Bu nedenle zâhir her dönemin peygamberine göre değişkenlik arz ederken, bâtın değişmeden ve evrensel anlamda geçerliliğini koruyarak kalır. "Her zâhirin mutlaka bir bâtını vardır" anlayışını savunan İsmâiliyye'ye, bu görüşlerinden dolayı **bâtıniyye** adı da verilmiştir.



İsmâiliyye'yi dinî nasların yorumlanması konusunda diğer Şiî fırkalardan ayıran yönü sizce nedir?

İlk İsmâilîler'e göre insanlığın dinî tarihi **yedi devir**den müteşekkil olup her bir devir, şeriat getiren bir peygamberle başlamaktadır. Tarihin ilk altı devresi, nâtıklar, yani Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olmak üzere altı **ulü'l-azm** peygamberden ibarettir. Bu nâtıklardan her biri, kendi şeriatlarının bâtınında gizli olan hakikatleri tevil ve yorumlaması için bir vekile (vasî imam) sahiptirler. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin natıkı durumuna yükselir. Hz. Muhammed ve İslâm'ın devri olan altıncı devrin yedinci imamı, İsmâilîler'in ölümünü inkar ederek **Kâim-Mehdî** olarak zuhur etmesini bekledikleri Muhammed b. İsmail idi. Muhammed b. İsmail, İslâm'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacak ve böylece dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacaktır. Kâim ve nâtıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismanî dünya sona erecektir. Bu yedili devir inancı sebebiyle İsmâiliyye, yediciler anlamına gelen **Seb'iyye** ismiyle de anılmıştır (Kutlu, s. 109-110).

Günümüze kadar değişik evreler geçiren bu inanışın, İsmâilîler'in Nizârî ve Musta'lî olarak ikiye ayrılmasından bu yana tezahürleri farklı olmuştur. **Musta'lî İsmâilîler** de esasta bâtınî inancı ve daîlik sistemini benimsemiş olmakla birlikte, Nizârîler'e nispeten daha mutedil bir yöne meyletmişlerdir. Allah, Hz. Muhammed, Kur'ân ve Sünnet hakkındaki görüşleri, Ehl-i Sünnet'inkine yakındır. Bunlara göre dinin esasları velâyet, namaz, zekat,

oruç, hac ve cihaddan ibarettir. Velâyet İslâm'ın ilk direği olup kelime-i şehâdete şöyle yansır: "*Lâ ilâhe illallâh, Muhammedun Resûlullâh ve 'Aliyyun veliyyullâh ve vasiyyu'n-Nebi* (Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun resulüdür ve Ali Allah'ın dostu ve Nebi'nin vasîsidir)". Farz olan beş vakit namazı günde üç vakitte birleştirmek (cem) suretiyle eda ederler. Abdest Sünnîlik'teki gibidir. Caferî Şiîler'in yaptığı gibi namazın kıyâmında ellerini yana salarlar. Zekat, taşınır-taşınmaz mallar, paralar, mücevherat, binek veya besi hayvanlarından olmak üzere âmiller veya daîler tarafından toplanarak cemaatin işlerinde harcanmak üzere Dâî Mutlak'a teslim edilir. Oruç, Ramazan ayında otuz gün tutulur. Mekke'ye hac mecburi olduğu gibi Kerbela ve diğer meşhur daîlerin türbeleri ayrıca ziyaret edilir. Nefisleri, malları ve hayatları için, imam veya dâî istediğinde cihat etmek, Müsta'lîler üzerine farzdır. Sünnîler ve Zeydîler gibi bunlar da mut'a nikahını kabul etmezler.

Nizârî İsmâilîler de İsmâiliyye'nin temel inanışı olan bâtınî akideyi bütünüyle sürdürürler. Onlara göre İslâm'ın şartı iman (velâyet), tahâret, namaz, zekat, oruç, hac ve cihat olmak üzere yedi esastan ibarettir. İmanın en önemli şartı, zamanın imamını bilmek ve onun emirlerine boyun eğmektir. İman, sadece imama velâyet ile mümkün olur. İmânın ve İslâm'ın diğer esasları, velâyetin sadece yardımcı unsurlardır. Allah'ı tanıma, zamanın imamını tanımadır. İmam cismen fanî bir insana benzer, fakat onun ilahî tabiatı kesinlikle bilinemez. Onun sözü Allah'ın sözüdür. İmama giden yol huccetten geçer. Nizârîler'e göre huccet, imamın yokluğunda (gaybet) daveti yürütür. Nasıl Allah'ın buyruğuna göre Ramazan ayı bin aydan daha hayırlıysa, zamanın imamı da bin peygamberden daha büyüktür. Bu, nübüvvet nurunun velâyet nurundan çıktığını gösterir. Ağa Han'a tabi olan Mevlâîler, Cebrâil'in, Kur'ân'ı, Hz. Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e götürdüğünü ileri sürmüşlerdir. İmamı tanımayan kimselere, Sünnîler'in helal kıldığı şeyler bile haramdır. İmamı tanıyan kimse için ise, şarap içme gibi Sünnîler'in haram kıldığı şeyler dahi helaldir.

Nizârîlere göre zekat, ikinci önemli esastır. Genel olarak 1/10 olan zekat oranı, son zamanlarda 1/8'e kadar yükseltilmiştir. Tahâret, adet ve örften geçmek; şeriatın zâhirine uyanlardan kendini korumaktır. Namaz, imamın bilgisine ve gerçek dine ulaşmaktır. Dua adını verdikleri namaz için özel vakitler tespit edilmiştir. Bu dualar, sabah, akşam, yatsı ve gece dualarıdır. Namazda Mekke'ye yönelinmez. Kıblenin manası, zarurî olarak herkesin huccete karşı dönmesidir. Oruç, imamın söz ve fiilleri karşısında sükut edip sırrı ifşâ etmemektir. Nizârîler'de oruç, Ramazan ayında sadece bir gün tutulur. Bununla birlikte Ramazan ayı kutsal sayılır. Hac, imama gidiş ve onu görüşe işaret eder. Cihat ise insanın kendini Allah'ın varlığı karşısında yok kılması ve kişinin kendi nefsiyle savaşmasından ibarettir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız Nizârîliğe ait bu inanış ve pratikler, yaşanılan bölgeye göre farklı şekillere bürünebilmektedir. Özellikle takiyye (inancı gizleme) önemli olduğundan, zarurî durumlarda Nizarîler, diğer Müslüman topluluklarla kaynaşarak kendi inançlarını gizleyebilmektedirler. Mamâfih bugün, Nizârî İsmâilîliği'nin Hindistan'daki Hocalar kolu, Ehl-i Sünnet ve Hinduizm'den aldığı bazı unsurları birleştirerek garip bir çehreye bürünmüştür (Fığlalı, s. 134-9, Kutlu, s. 113-4).

Özet

Şîa'nın lafzî ve ıstılahî anlamlarını tanımlayabilmek.

Şîa, Arapça'da taraftar, yardımcı, partizan, destekçi manalarında kullanılmakla birlikte, ilk dönem İslâm toplumunda bu terimden kesinlikle bir mezhep anlamı kastedilmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halifeliğe en layık kişi olarak gören ve onu meşru halife kabul eden, ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan bir grubu ifade eden mezhep anlamını ise daha sonra kazanmıştır.

Şiîliğin ortaya çıkışında, siyasî ve dinî Şiîliği birbirinden ayırt edebilmek.

Şiîliğin ne zaman zuhûr ettiği konusundaki karışıklığın en önemli sebebi, Şiîliğin siyasî ve dinî tarihinin iyi kavranamamış ve hangi cephesinin ne zaman ortaya çıktığının sağlıklı bir şekilde değerlendirilememiş olmasıdır. Mezhepsel kaygılar bir tarafa bırakıldığında, Hz. Ali'nin imâmetini benimseme ve diğer insanları ona davet etme düşüncesinin dinî değil, siyasî bir tercih olarak başladığı, fakat daha sonra dinî bir içerik kazandığı görülecektir. İlk-Şiî hareketler olarak isimlendirilen Ehl-i Beyt odaklı isyan hareketlerinin ortaya çıkışında, İmâmiyye'nin anladığı manada nass ve tayin nazariyesinin belirleyici olduğunu söyleyebilmek oldukça güçtür.

Şiîliğin kökeniyle ilgili nazariyeleri değerlendirebilmek.

Şîa'nın belirli görüşlerini merkeze almak suretiyle, bunları Arap, Fars, Yahudi, Hıristiyan, Zerdüştîlik gibi unsurlardan sadece bir kökene bağlamak indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu yüzden İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî ve itikadî bir fikrin, sistemin ve fırkanın kaynağını, içinde bulunduğu dinî, siyasî, toplumsal ve coğrafî şartları dikkate almadan, bütünüyle İslâm dışı din ve inançlara bağlamak ve indirgemeci bir tutum takınmak isabetli görülmemektedir.

İmâmet anlayışı ve itikadî-amelî görüşleri bakımından, Zeydîliğin diğer Şiî fırkalardan çok farklı olduğu konusunda tartışabilmek.

Ortaya koyduğu mutedil imâmet anlayışı ve Şiî fırkalar arasında Ehl-i Sünnet'e en yakın olması sebebiyle bazı müellifler tarafından Şîa'nın dışında tutulan Zeydiyye, bazı farklılıklarla birlikte, itikatta Mu'tezile'yi, amelde ise Hanefîliği benimsemiştir. Zeyd'e göre, Ali'nin Fatıma'dan gelen neslinden âlim, zâhid, cömert ve zulme karşı gelen kim olursa olsun imamdır. O, bu görüşüyle, imâmeti sadece Hüseyin'in soyuna tahsis eden İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye muhalefet etmiş bulunmaktadır.

"Her zâhirin bir bâtını vardır" düşüncesini sistemlerinin merkezine oturtan İsmâiliyye'yi diğer Şiî fırkalardan ayırt edip alt kolları arasındaki görüş farklılıklarını mukayese edebilmek.

Özellikle ilk İsmâilîler, kutsal kitapların ve şer'î hükümlerin zâhir ve batını arasında ayrıma giderek her zâhirî ve lafzî mananın bir bâtınî ve hakikî manası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle onlara göre zâhir, her dönemin peygamberine göre değişkenlik arzederken, bâtın değişmeden ve evrensel anlamda geçerliliğini koruyarak kalır. Bu mezhebe göre Muhammed b. İsmail, İslâm'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatmış ve böylece dinî hükümlere ihtiyaç kalmamıştır. Günümüze kadar değişik evreler geçiren bu inanışın, İsmâilîler'in Nizârî ve Musta'lî olarak

ikiye ayrılmasından bu yana tezahürleri farklı olmuştur. Musta'liyye de esasta bâtınî inancı ve daîlik sistemini benimsemiş olmakla birlikte, Nizâriyye'ye göre daha mutedil görüşlere meyletmiştir. Nizârîler ise, Allah'ı tanımanın zamanın imamını tanımak olduğunu söyleyip onun sözünün Allah'ın sözü olduğunu iddia etmişler ve namaz, zekat, oruç, hac gibi ibadetleri bâtınî anlamlarıyla yorumlayıp dinî kavramların içini tamamen boşaltmışlardır. Buna rağmen takiyye pratiğini istihdam ederek birçok insanı kendi görüşlerine çekmeyi başarmışlardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Şîa terimi ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır?**

a. Hz. Ali, Peygamber'den sonra insanların en üstünüdür.

b. Hz. Ali, imâmette en fazla hak sahibi olandır.

c. İmâmet Hz. Ali'den sonra oğullarına geçmektedir.

d. Hz. Ali, Osman'dan sonra halife olmalıdır.

e. Hz. Ali nass ve tayinle imam tayin edilmiştir.

2. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biatının gecikmesinde aşağıdaki sebeplerden hangisi belirleyici **olmamıştır?**

a. Hz. Ali'nin hilâfete kendisinin daha layık olduğunu düşünmesi.

b. Eşi Hz. Fatıma'nın, Peygamber'in mirası konusunda Hz. Ebû Bekir tarafından reddedilmesi, Hz. Ali'yi etkilemiş olması.

c. Hilâfet meselesinin oldu-bittiye getirildiğini düşünmesi.

d. Halifenin seçilmesinde Peygamber ailesinin dışarıda bırakıldığını düşünmesi.

e. Hz. Ali'nin işlerinin yoğunluğu sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e geç biat etmiş olması.

3. Zeydiyye'yi diğer Şîî fırkalardan ayıran en önemli görüş aşağıdakilerden hangisidir?

a. Mut'a nikahını meşrû kabul etmemeleri

b. Tevhîd anlayışında Mu'tezile'yle aynı görüşleri savunmaları

c. Hilâfet için gerekli vasıflara sahip en uygun (efdal) kişi dururken daha az faziletli (mefdûl) birisinin imam olabileceği ve imamın masum olmadığı

d. Amelî konularda Ebû Hanife'nin görüşlerine tabi olmaları

e. Zâlim otoriteye isyanın gerekliliği

4. Aşağıdaki görüşlerden hangisi İsmâiliyye açısından **yanlıştır?**

a. İsmâilîler mestûr (gizli) imam düşüncesini kabul etmezler.

b. İsmâiliyye'de en önemli unsur zâhir-bâtın ayrımıdır.

c. İsmâiliyye dinin batınî ve gizli hakikatlerine özel bir ehemmiyet verir.

d. İsmâilîler aşırı tevil anlayışını benimserler.

e. İsmâiliyye batınî bir mezheptir.

5. Aşağıdakilerden hangisi İsmâiliyye'ye ait bir isim **değildir?**

a. Nizâriyye

b. Cârûdiyye

c. Musta'liyye

d. Ağa Han Müridleri

e. Seb'iyye

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, "İsimlendirilme Meselesi" konusunu yeniden okuyunuz.

2. e Yanıtınız farklıysa, "Şiîliğin Teşekkülü"nü yeniden okuyunuz.

3. c Yanıtınız doğru değilse, "Zeydiyye'nin İtikadî ve Amelî Görüşleri" konusunu yeniden okuyunuz.

4. a Yanıtınız farklıysa, "İsmâiliyye'nin İtikadî ve Amelî Görüşleri" konusunu yeniden okuyunuz.

5. b Yanıtınız doğru değilse, "İsmâiliyye'nin Teşekkülü ve Tarihçesi" konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Özellikle Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci dönemi ile Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında, Müslümanlar'ın farklı görüşler etrafında toplanmaları üzerine, toplulukları belirlemek için, mesela **Şîatu Ali**, **Şîatu Osman**, **Şîatu Muaviye** ve benzeri isimler kullanılmış ve bundan kesinlikle mezhep anlamı değil lafız anlamı kastedilmiştir.

Sıra Sizde 2

Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve önde gelen diğer zevâtla yaptığı konuşmalarda, kendisinin hilâfette daha fazla hak sahibi olduğuna işaret ederek Kureyş'in Resûlüllah'ın soy ağacı olması durumunda, Ehl-i Beyt'in sözkonusu soy ağacının meyvesi olacağına atıfta bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Fakat bununla dinî değil kesinlikle siyasî liderliği kasdetmiştir.

Sıra Sizde 3

Hilâfetin Alioğulları'na ait olduğu konusunda müşterek görüşe sahip olmalarına rağmen, gâib (gizli) imam fikrini reddedip, kılıcını çekip mücadeleye atılarak Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine davet eden kimsenin imam olması gerektiğine inanmış olmalarıdır.

Sıra Sizde 4

Elbette vardır. Çünkü Zeydiyye, Ebû Bekir ve Ömer'in Ali'ye nispetle daha az faziletli (mefdûl) olmalarına rağmen, onların hilâfetlerinin yine de meşrû olduğuna inanmaktadır. Zeyd b. Ali, Emevîler'in otoritesinin gayri meşrû olduğunu düşündüğü için onlara karşı isyan etmiştir.

Sıra Sizde 5

Kutsal kitapların ve şer'î hükümlerin zâhir ve bâtını arasında ayırıma giderek her zahirî ve lafzî mananın bir batınî ve hakikî manası olduğunu ileri sürmüş olmalarıdır.

Yararlanılan Kaynaklar

Abdülhamid, İ. (1994), **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları,** trc. M. Saim Yeprem, İstanbul.

Bağladî, Abdülkâhir. (1910).**el-Fark beyne'l-Fırak,** Kahire.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (1980), **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,** nşr. H. Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fığlalı, E. R. (1984), **İmâmiyye Şîası**, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1996), **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, Ankara.

Gökalp, Yusuf. (2006). "Zeydiyye ve Yemen'de Yayılışı",Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü.Sosyal Bil. Ens.

İbn Hazım, Ali.(1318-1320).**el-Fasl fi'l-Milel,** Bağdat: Temeddün Matb.

Kummî, Sa'd b. Abdullah (1963), **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak**, Tahran.

Kutlu, Sönmez. (2006**), İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi**, Ankara: Ankuzem.

Küleynî, Ebû Cafer (1957-59), **el-Kâfî,** nşr. A. A. el-Gaffârî, Tahran.

Mesudî, Ali b. Hüseyin. (1958).**Mürûc'z- Zeheb**, nşr. M. M. Abdülhamid, Kahire.

Muğniye, M. Cevâd. (1989), **eş-Şîa ve'l-Hâkimûn**, Beyrut.

Nevbahti, Hasan. (1936), **Fıraku'ş-Şîa,** nşr. M. S. al-Bahru'l-Ulûm, Necef.

Onat, Hasan. (2000), **99 Soruda İslâm Mezhepleri**, Ankara.

Öz, Mustafa.**Mezhepler Tarihi,** yayımlanmamış kitap.

Şehristanî, Muhammed. (1961), **el-Milel ve'n-Nihal,** nşr. M. S. Geylanî, Kahire.

Taberî, Ebû Cafer. (1879-1881). **Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, nşr. Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut.

Tusî, Ebû Cafer.(1963). **Telhîsü'ş-Şafî,** nşr. H. Bahru'l- Ulûm, Necef.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İmâmiyye'nin diğer Şiî gruplardan ayrı mutedil bir fırka olarak ortaya çıkışı ve teşekkül sürecini açıklayabilecek,
- İmâmiyye'yi görüşleri itibariyle, Zeydiyye, İsmâiliyye ve ğulâta mensup diğer Şiî fırkalarla karşılaştırabilecek,
- İmâmiyye'nin on iki imam olarak kabul ettiği zevâtın tarihî şahsiyetleri hakkında tartışabilecek,
- İmâmiyye'de gaybetin ortaya çıkış zaruretini ve bunun doğurduğu sorunları açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- İmâmiyye
- On İki İmam
- İmâmet
- Gaybet
- Ahbârîlik-Usûlîlik

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Bu kitabın 5. ünitesini mutlaka okuyunuz.

Şiîlik II

GİRİŞ

İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli bir yer işgal eden Şiîliğin en önemli kolunu oluşturan İmâmiyye, İran nüfusunun üçte ikisinden fazlasını oluşturmaktadır ve bu ülkenin resmi mezhebi durumundadır. Günümüz Müslümanlarının yaklaşık yüzde onunu teşkil eden Şîa'nın en büyük kolunun İmâmiyye olduğu düşünüldüğünde, söz konusu fırkanın tarihte üstlenmiş olduğu rolün yanı sıra, günümüzdeki önemi daha iyi anlaşılır. Günümüzde Şîa teriminin ilk çağrışımının İmâmiyye olması da bu yüzdendir. İran'da, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra, siyaset ve hatta toplum hayatının bütününde Şiî ulemânın söz sahibi olması, bu mezhebe olan ilgiyi daha da artırmıştır. Ulemânın sadece dini-sosyal meselelerde değil, siyasette de doğrudan müdahil olmasını gerektiren Ayetullah Humeynî'nin **velâyet-i fakîh** nazariyesinin, geleneksel Şiî düşüncesini ne derece temsil edip etmediği ise ayrı bir tartışma konusudur.

İran'ın dışında İmâmiyye'nin en güçlü olduğu ülke Irak'tır. Bu ülkenin nüfusunun yaklaşık %60'ının Şiî olduğu tahmin edilmektedir. Hatta Irak'ın, Necef, Kerbela, Samarra, Kâzımeyn gibi imam türbelerinin ve ziyaret merkezlerinin bulunduğu bir ülke olması hasebiyle İran'dan daha öncelikli bir konumda olduğu bile söylenebilir. İran'da ise, sadece Meşhed'de, Şîa'nın on iki imamından sekizincisi olan Ali Rızâ'nın kabri bulunmaktadır. Lübnan'daki Şiîler ise ülkenin Müslüman nüfusunun yüzde 40-50'sini oluşturmaktadır. Kuveyt'in %24'ünün İmâmiyyye mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Suudi Arabistan'da ise, nüfusun ancak yüzde 4-6'sını teşkil etmekle birlikte, oldukça etkin bir Şiî toplum mevcuttur. Bahreyn'de Şiîler nüfusun çoğunluğunu oluşturmasına rağmen, Sünnîler iktidardadır. Şiîler Katar'da nüfusun %16'sını teşkil etmektedir. Birleşik Arap Emirlikleri'nde yüzde 30 civarında olan Şiî nüfusu, Azerbaycan'da halkın üçte ikisini oluşturmaktadır. Pakistan'da yaklaşık bir milyon civarında Şiî-İmâmî olmasına rağmen, Afganistan'daki oran nüfusun yüzde 10-15'i dolayındadır. Hindistan'daki %14'lük Müslüman nüfusun ancak küçük bir bölümünü Şiîler oluşturmaktadır. Görüldüğü gibi, sadece İran, Irak, Azerbaycan ve Bahreyn gibi ülkelerde çoğunluğu sağlayabilen İmâmiyye, küçük gruplar halinde de olsa İslam coğrafyasının bütününe yayılmış durumdadır.

İNTERNET 

Konuyla ilgili daha detaylı bilgi alabilmek için http://www.shia.org internet sayfasını inceleyiniz.

İMÂMİYYE ŞÎASI'NIN TEŞEKKÜLÜ VE TARİHÇESİ

İmâmiyye Şîası'nın Teşekkülü

İmâmiyye, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allah'ın emri, Peygamber'in tayini ve vasiyeti ile meşrû imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dinin aslına dahil bir rükün olarak görenlerin mezhebidir. Bugün Şîa denilince bu fırka anlaşılır (Fığlalı, 1983, s. 140).

Bu mezhebe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halîfe-imam olarak on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı **İsnâaşeriyye** (on ikiciler/on iki imamcılar); imamlara inanmayı imanın şartlarından saydıkları için **İmâmiyye**; hem itikat hem de ibâdet ve muâmelatta İmam Cafer Sâdık'ın görüşlerine dayandıklarından dolayı **Caferiyye**; on ikinci imamın gelişini beklemeleri sebebiyle **Ashâbu'l-intizâr** (bekleyiciler) ve on ikinci imam için çokça kullanılan kâim (hayatta olan, var olan) ünvanına nisbetle **Kâimiyye** de denmiştir. Muhalifleri ise mezhebi, **Râfıza** ya da **Râfiziyye** diye anmışlardır.

İmâmiyye'nin bir fırka olarak teşekkülü çeşitli evrelerden geçerek gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in ölümündün sonra Emevî-Haşimî çizgisinde gelişen olaylar ve Emevîler'in iktidara gelişi, İmâmiyye'nin tarihinde ilk evreyi oluşturmaktadır. Hz. Ali taraftarları, onun vefatından sonra, Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, önce Hasan, ardından da Hüseyin'in liderliği etrafında toplanmak istemişlerdi. Hz. Hüseyin'in ölümüne kadar kendi aralarında herhangi bir liderlik sorunu yaşanmamıştı. Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesiyle birlikte durum değişmiştir. Özellikle bu hadiseden sonra, Hz. Ali ve Haşimî soyu etrafında, Emevîler'e karşı siyasî bir muhalefet oluşmaya başlamıştır. Fakat bir siyasî görüşü temsil eden, Şîa diye anılan ve başta Kufe olmak üzere önce Irak'ta yerleşen bu grubun dinî bir fırka olarak teşekkülü henüz gerçeklememişti. Hüseyin'in vefatını takiben muhtelif bölünmelerle karşı karşıya kalan Şîa'dan bir grup, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i, babasından sonra ilim ve amel yönünden en üstün ve imâmet makamına en layık kimse olarak benimsemişti. Buradaki imâmet, dinî değil siyasi bir liderliği ifade ediyordu. Bir anlamda İmâmiyye'nin selefleri diyebileceğimiz; fakat İmâmiyye diye anılmayan sözkonusu grubun düşüncesi bu şekilde teşekkül etmeye başlamıştır (Öz, s. 111-2).

Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra siyasî istikamette oluşan Şiî temayüller, farklı istikametlerde gelişmeye başladı. Bir kısmı Hz. Ali'nin Hz. Fatıma soyundan; diğer kısmı Muhammed b. el-Hanefiyye gibi Ali'nin Fatıma'dan olmayan çocuklarından; başka bir kesimi de başta Abbasîler olmak üzere tamamıyla Ali soyundan olmayıp dedesi Abdülmuttalib'in soyundan gelenlere lider gözüyle bakıyorlardı. Ancak bu kesimler arasında belirleyici olanı, Muhtar es-Sekafî hareketinden başlayarak, önce İbnü'l-Hanefiyye soyunu, ardından, İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim'in vasiyetine dayanarak başta Abbasîler olmak üzere Ali soyunun dışındaki bazı Haşimîler'in imamlığını tanıyan ve birçok bağımsız grubu içeren aşırı kanattı.

Bunların yanı sıra iktidara karşı her türlü muhalif hareketten kaçınan daha ılımlı ikinci kol, yukarıda da belirtilen, Hasan-Hüseyin-Zeynelâbidîn liderlik silsilesini izleyen taraftarlardan oluşmaktaydı (Hakyemez, 2009, s. 182-3).



Hz. Hüseyin'in vefatından sonra ortaya çıkan Şiî temayüller, sadece Hz. Hüseyin çizgisinde mi gelişmiştir?

Şiîliğin siyasî cephesinin dinî cephesinden daha önce teşekkül ettiği hususu, daha önce vurgulanmıştı. Siyasî teşekkül sürecine geldiğimizde, "*…en erken Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği 61/680 yıllarına gelene kadar, İslam dünyasında yaşayan Müslümanlar, Hâricîler'in dışında ne Sünnî ne de Şiî idiler; onlar sadece Müslümandılar... En önemlisi, Şiîlik'ten söz edebilmek için zarurî kavramlar olan nass, vasiyet ve imâmet fikirleri henüz ortaya çıkmamış ve hatta bu fikirler, Hz. Hüseyin'in şehadetinden çok sonraları bile, belli bir zümrede ıstılahî anlamı içinde doğmamıştı*" (Fığlalı, 1993, s. 40). Kerbela'dan sonra ortaya çıkan Tevvâbûn ve Muhtar hareketleri, Şiîliğin doğuşunu hazırlayan olaylar olarak tarihteki yerlerini almıştır. Ancak bu hareketlerin de Şiî ve İmâmî bir hareket olduğunu söylemek, "fikir-hadise irtibatı" çerçevesinde düşünüldüğünde pek mümkün görünmemektedir (Onat, 2000, s.48).

Hicri birinci asrın son çeyreğine gelindiğinde ise, Ümeyyeoğulları-Haşimoğulları arasındaki iktidar yarışı, siyasî olmaktan çıkarılarak dinî bir veche kazanmaya başlamıştır. Buna göre, Haşimîler'in önderi olarak Hz. Ali'nin, Osman'dan üstünlüğü bir kenara bırakılarak, Ebubekir ve Ömer'den de üstün olduğu iddia edilmeye başlanmıştır. Diğer taraftan birinci asrın sonlarından itibaren, Haşimîler adına yönetimi ele geçirmeye çalışan birbirinden bağımsız ve çok merkezli gruplar oluşmaya başlamıştır. Şîa'nın doğuş dönemi olarak adlandırılan bu devrede ortaya çıkan oluşumlara, "aşırı (ğulât) hareketler" veya "ilk Şiî hareketler" adı verilmiştir. Bunların başındaki Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737), Muğîre b. Saîd (ö. 119/737), Abdullah b. Muaviye (ö. 129/746) gibi şahsiyetler, Şiîliğin ve daha sonra İmâmiyye'nin esasları arasında yer alacak olan vasîlik, imâmet, nass ve tayin fikirlerini ortaya atmışlardır. Abbasîler'in iktidarı ele geçirmesiyle imâmet, Emevîler'le Haşimîler arasındaki bir mücadele alanı olmaktan çıkmış, Haşimîler'in bir iç meselesi haline dönüşmüştür. Artık Abbasoğulları-Alioğulları mücadelesinden söz edilmektedir. Alioğulları arasında da bazen Hasanî bazen de Hüseynî kollardan gelen değişik kişiler imâmet iddiasıyla Abbasî'lere isyan etmişler, yer yer birbirlerine de rakip hale gelmişlerdir.



İlk Şiî haraketler hakkında detaylı bilgi için Hasan Onat'ın Emevîler Devri Şiî Hareketleri (Ankara, 1993) adlı kitabına müracaat ediniz.

Görüldüğü gibi, 132/750 yılında Abbasîler'in iktidara gelip Alioğuları'nı yönetimden dışlamalarıyla birlikte saflar değişmişti. Hz. Peygamber'in Fatıma soyundan gelenler, diğer Hâşimîler'den ayrılarak Alioğullları cephesini oluşturdular. Hatta Zeydîler'in haricindeki önemli bir kesim, Hasan'ın soyunu da dışarıda bırakarak yalnızca Hüseyin soyundan gelenlerin liderliğini kabul etti. Bunların arasında Zeynelâbidîn'in oğlu Muhammed Bâkır ve onun oğlu Cafer Sâdık'ı imam tanıyanlar, diğer grupların inançlarına nispetle ılımlı sayılacak görüşleri seslendirmeye devam ettiler (Hakyemez, s.183).

Daha sonra İmâmiyye'nin istinad edeceği çizgideki ilk ciddi farklılaşma ve imâmet nazariyesi oluşturma teşebbüsleri, Cafer Sâdık döneminde ortaya çıktı. Hasanoğulları'nın Abbasîler'e karşı isyanları başarısız olunca, Hüseyinoğulları'nın önde gelenlerinden Muhammed Bâkır ve oğlu Cafer Sâdık, siyasetten tamamen uzak kalmayı, ilim ve ibadetle uğraşmayı tercih etmişlerdi. Siyasete doğrudan karışmaması nedeniyle Sâdık'ın ilmî faaliyetlerine Abbâsîler müsamaha gösteriyorlardı. Netice Sâdık'ın fikirleri etrafında,

kelamî ve fıkhî meselelerle ilgilenen ve onlara aklî çözümler üretmeye çalışan bir halka şekillenmeye başladı. Bu halkanın içinde yer alanların tamamı, insicamlı bir bütünlük arzetmemekteydi. Birbirinden farklı düşünen kimseler, aynı halkada ilim öğrenmekteydi (Kutlu, s. 116).

Şîa'nın erken dönem kaynakları dikkate alınacak olursa, imamların etrafındaki fikir gruplarının, itikat ve düşünce bakımından birbirlerinden farklı görüşlere sahip oldukları dikkati çeker. İmâmiyye'nin kendi öncüleri olarak kabul ettiği Hişâm b. Hakem, Zürâre b. A'yen, Mü'minü't-Tâk, Ali b. Mîsem et-Temmâr, Yûnus b. Abdurrahman, İbnü'r-Râvendî, Fazl b. Şâzân gibi şahıslar, diğer İslamî fırkalar tarafından teşbîh ve tecsîm gibi aşırı fikirlere sahip olmakla suçlanmışlardır. Halbuki daha sonra oluşacak olan İmâmiyye itikadında, bu fikirlere sahip olanlar kâfir sayılacaktır. Her ne kadar İmâmiyye, adlarını verdiğimiz bu meşhur simaların, mezheplerinin ilk temsilcileri olduklarını söyleyerek, bahsedilen türden aşırı görüşlerin bu isimlere aidiyetini inkar etse de, bu inkar müdellel olmaktan uzaktır; çünkü Şiî olmayan çok sayıda müellifin iddialarını göz ardı edebilmek mümkün değildir.

Diğer taraftan imamların meşhur ashâbından kabul edilen bu şahıslar, aralarındaki görüş farklılıkları sebebiyle, birbirlerini itham eden eserler kaleme almışlar ve hatta birbirlerini küfürle suçlamışlardır. Mesela Hişâm b. Hakem, yine İmâmiyye'nin öncüsü olduğu iddia edilen Mü'minü't-Tâk'ı reddeden Risâle fî Redd-i Mü'mini't-Tâk adında bir risâle yazmıştır. İmâmet konusu dışında birbirinden farklı görüşlere sahip olduğu bilinen bu kişilerin, sadece Ehl-i Sünnet'e ait kitaplarda değil, bizzat Şîa'nın kendi eserlerinde de zikredilmiş olması dikkat çekicidir (Uyar, 2000, s. 31-2).

İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin temel unsurlarından nass ile tayin, ilahî bilgiye sahip olma, ilahî alemden bilgi alma, günahsızlık (masûmiyet) ve imamların sayısının on iki olduğu fikri, Sâdık'ın döneminde henüz belirgin değildi. Sâdık'ın oğlu Musâ Kâzım döneminde ise imâmetin nass ve tayinle olduğu, vasîlik, imamın efdaliyeti ve masumiyeti, Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî (red ve uzaklaşma), imâmetin erkek çocukların yaşça en büyüğüne ait olması, imâmetin kardeşten kardeşe geçmemesi, bedâ ve takiyye gibi meseleler tartışıldı. Musâ Kâzım'ın 183/799'da ölümünden sonra, onun imâmetini ileri sürenler, onun ölüp ölmediği konusunda üç ayrı gruba ayrıldılar. Bunlardan birincisi, onun öldüğünü kabul ederek imâmetin oğlu Ali Rızâ'ya intikal ettiğine inanan Kat'iyye; ikincisi imâmeti Musâ Kâzım'da sona erdirip onun ölümsüzlüğünü ve kâim-mehdî olduğunu iddia eden Vâkıfe; üçüncüsü ise onun ölüp ölmediği konusunda bir karara varama-an gruptu (Bozan, s. 110).

Ali Rızâ döneminde İmâmiyye'nin öncülerinin büyük çoğunluğu, Musa Kâzım'ın öldüğünü ve ondan sonra imâmetin Ali Rızâ'ya geçtiği fikrini benimsemiştir. İmâmetin Hüseyinoğulları'ndan Ali Rızâ'nın soyunda devam edeceğine inanan Kat'iyye grubu, daha sonraki İmâmiyye'nin alt yapısını oluşturacaktır. Bu arada adı henüz İmâmiyye olmamakla birlikte, tedricî bir gelişme kaydeden İmâmî Şiî düşünce, 2/8. asır ortalarında Hişâm b. Hakem'in katkılarıyla belirli bir şekle bürünecektir. Bu düşünce daha sonra Hüseynî soyda imamların sayısının on ikide dondurulmasıyla sonuçlanmıştır (Kutlu, s. 117).

Abbasî halifesi Memun'un, Ali Rızâ'yı veliaht olarak tayin etmesi, İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin teşekkülünde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Çünkü Memun dönemi ve daha sonraki tartışmalar, Şiî imâmet

nazariyesinin olgunlaşmasını ve İmâmiyye çizgisinin aşırı (ğulât) fırkalardan ayrılmasını ve daha mutedil bir yapı kazanmasını sağlamıştır. Daha sonra İmâmiyye adını alacak Şiî kol, Ali Rızâ'nın imâmetini nasslar ve mucizeler ile ispata çalışırken, Ali Rızâ hicrî 203 yılında Horasan'da öldü. Bu sırada oğlu Muhammed Cevâd henüz yedi yaşında bulunuyordu. Bu durum söz konusu grubun saflarında yeni bir krize sebep oldu. Zira Allah'ın, Müslümanların liderliği için henüz küçük yaşta olan, yetki sahibi olmayan, kendi şahsî mallarında bile tasarruf hakkı bulunmayan ve üstelik şerîata göre mükellef sayılmayan bir çocuğu tayin etmiş olması makul değildi. İşte bu sorun, teşekkül döneminde olan İmâmiyye'nin birçok yeni gruba ayrılmasına yol açmıştır. Cevâd yanlısı İmâmîler ise, imâmeti, peygamberliğin bir benzeri saydıkları ve tayinin Allah'tan geldiğini savundukları için, bu konuda Kur'ân'ın "*Biz ona hükmü daha çocuk iken verdik*" (el-Kehf: 12) ayetini delil olarak kullanmakta fazla zorlanmamışlardır.

İmam Cevâd'ın yaşının küçüklüğü problemi, oğlu Ali el-Hâdî döneminde bir kez daha ortaya çıkmıştır. Çünkü Cevâd vefat ettiğinde henüz yirmi yaşını bile doldurmamıştı. Ali el-Hâdî henüz yedi yaşında olduğundan, babası, bıraktığı mirası Abdullah b. el-Musâvir'e vasiyet etmiş ve onları reşit olunca oğluna devretmesini emretmişti. Bu ise Şîa'nın şu sorgulamayı yapmasına sebep oldu: "Madem ki el-Hâdî babasının gözünde küçük yaşta olması sebebiyle malları, eşyayı ve nafakaları idare etmekten aciz bulunmakadır; öyle ise bu dönemde imam olan kimdir? Küçük bir çocuk nasıl imamlık yapabilir?"

Bu sorular daha önce İmam Rızâ vefat ettiği zaman bazı Şiîler tarafından Cevâd için de sorulmuştu. İmâmî yazarlardan Küleynî, Cevâd'dan sonra Şîa'nın başına gelen bu belirsizlik ve şaşkınlık halini bize tasvir etmekte, Şîa'nın büyüklerinin yeni imamın kimliğini tespit edemediklerini, yetkili kimseyi belirlemek amacıyla Muhammed el-Farac'ın yanında toplandıklarını, sonra tanınmayan bir kişinin gelerek İmam Cevâd'ın Ali el-Hâdî'ye vasiyet ettiğini haber verdiğini nakletmektedir (Küleynî, Kâfî, I, 324).

El-Hâdî ise, oğlu Seyyid Muhammed'in kendisinin halefi olduğunu ilan etmiş; ancak o, daha babası hayatta iken vefat etmişti. Bunun üzerine diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye vasiyet etti. Ayrıca, babalarının vefatından sonra Hasan el-Askerî ile kardeşi Cafer b. Ali arasında imamet için bir rekabet ve mücadele yaşandı.

Askerî'nin, göz önünde olan bir oğlu bulunmadığı için kendisine bir halef tayin etmeden hicri 260 yılında Samarra'da vefat etmesi, ilahî kaynaklı imâmet zincirinin kıyamete kadar sürmesinin zorunlu olduğuna inanan İmâmiyye Şîası saflarında çetin bir krizin patlak vermesine sebep oldu. Büyük bir kuşku ve belirsizlik baş göstermiş ve Askerî'den sonra imâmetinin seyir çizgisi (kimin imam olacağı) sorgulanmaya başlamış, buna verilen cevaplar sonucunda topluluk, Nevbahtî'ye göre 14, Kummî'ye göre 15 ve Mes'ûdî'ye göre 20 gruba ayrılmıştır.

Şîa tarihçilerinin belirttiğine göre, Askerî'nin kardeşi Cafer b. Ali, ağabeyinin tüm mirasını ele geçirmeye çalışmıştı. Askerî'nin Medine'de bulunan annesi de Samarra'ya kadar gelerek vasiyet iddiasında bulunmuştu. Bu vasiyet iddiaları, mahkemeye kadar taşınacaktır. Şîa tarihçileri şu bilgileri kaydetmektedir: İmam Askerî'nin Sakîl adında bir cariyesi vardı ve ondan hamile kaldığını iddia etmekteydi. Bu iddia üzerine miras taksimi durdurulmuş, Abbasi halifesi Mu'temid, Sakîl'i sarayına taşımış, hanımlarından, hizmetçilerinden bu cariyeye bakmalarını, sağlık içinde doğumunu

yapması için gereken bütün ihtiyaçlarını karşılamalarını istemişti. Hamile olmadığının anlaşılması üzerine, Askerî'nin mirası annesi ile kardeşi Cafer arasında paylaşılmıştır (Tabersî, el-İhticâc, II, 79).

İmâmete kimin geçeceği, genel temayül olarak, önceki imamın en layık olana vasiyet etmesinin dışında bir yolla tespit edilmemiştir. Askerî'nin sağlığında kendisiyle imâmet konusunda mücadele eden kardeşi Cafer b. Ali, ağabeyinin çocuğunun olmaması ve birinin imâmetine ilişkin herhangi bir vasiyet veya işarette bulunmamış olmasından doğan boşluktan yararlanarak, imâmet iddasında bulunmuş ve Askerî'nin taraftarlarından bazıları, onun imâmetine inanmıştır. Nevbahtî, Kummî, Küleynî, Müfîd, Tûsî, Sadûk ve el-Hur el-Âmilî tarafından belirtildiğine göre, Askerî'nin taraftarlarından bir grup da, tevakkuf görüşünü ileri sürmüş, buna bağlı olarak, imâmetin kesildiğini ve peygamberler arasındaki fetret devri benzeri bir dönemin geldiğini söylemişlerdir. Yine Kummî ve Nevbahtî'ye göre, başka bir grup, herhangi bir çocuk bırakmadan vefat etmiş olduğundan, Askerî'nin imâmetinin batıl olduğunu ve el-Hâdî'den sonra gerçek imamın, onun kardeşi Cafer olduğunu ileri sürmüştür.

Askerî'nin çocuğunu araştıran Şiîler'in pek çoğunun herhangi bir sonuca ulaşamadığı; şaşkınlığın Şîa'nın genelini sarstığı ve bu ihtilafın insanları sağa sola savurduğu bir ortamda, Askerî'nin bazı taraftarları, aşırı bir gizlilik içinde, onun vefatından iki, üç, beş, altı ya da sekiz yıl önce doğmuş, ama gizli tutulan bir oğlu olduğunu fısıldaşıyorlardı. Onu, babası hayattayken gördüklerini ve kendisiyle iletişim kurduklarını söylüyorlar; Şiîler'den onunla ilgili araştırma yapmayı durdurmalarını, onun adını dahi ağızlarına almamalarını istiyorlar; hatta bu tür hareketleri haram sayıyorlardı. Bunlar, cariye Sakîl'in, Askerî'nin vefatı sırasında hamile olduğunu iddia etmesini de, saklı olan çocuğun varlığını güvenlik gerekçesiyle örtbas etmek için girişilmiş bir manevra olarak yorumluyorlardı. İşte on birinci imam Askerî'nin gaybette (gizlide) bir çocuğu olduğunu ileri süren bu kesime **İsnâaşeriyye** (On İki İmamcılar) denmiştir (el-Katib, 2005, s. 139-147).

Sonuç olarak, "imamın nassla tayini" ilkesinin benimsendiği ilk dönemdeki Şiîler arasında Hişam b. Hakem gibi İmâmî görüntüsü veren şahıslar olmasına rağmen, "on iki imam" şeklinde bir biçimlenme başlangıçta söz konusu değildi. Zira 260/874'de on birinci imam Askerî'nin ölmesi ve on ikinci imamın kaybolması iddiasına kadar, böyle bir oluşum gerçekleşmemiştir. İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin geliştiği siyasî ve fikrî hareketliliğin vuku bulması, hicri 290'lı yıllara kadar gecikmiştir. 4/10. asrın ikinci yarısında ise İmâmiyye-İsnâaşeriyye akidesinin ılımlı Şiîlerce büyük ölçüde kabul edilmeye başlandığı ve bu arada rakip zümrelerin çoğunun da taraftarsız kalarak ortadan kalktıkları anlaşılmaktadır. İmâmî fikirlerin hicri 3/9. asrın sonlarına doğru ilanıyla birlikte, erken dönem Şîa tarihi, dönemin müelliflerince yeniden ele alındı ve son gelinen aşamada genel kabul görmüş inançlara uyumlu hale getirilmeye çalışıldı.

İmâmiyye Şîası'nın Tarihçesi

On İki İmam: On iki imamın her birinin isimleriyle anıldığı ilk rivayetin, Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 307/919) Tefsîr'inde olduğu anlaşılmaktadır. Ali b. İbrahim, on iki rakamıyla ilgili bazı rivayetlere yer verdiği kitabının bir yerinde, Hızır'ın Hz. Ali ve oğlu Hasan'la karşılaştığında, onlara, on iki imamın her birinin ismini açıkladığı meşhur rivayeti gündeme getirmiştir.

Rivayete göre Hızır'ın, Ali'ye dönerek ona, Hz. Muhammed'in vasîsi ve ümmetin halifesi olduğunu, daha sonra onun yerine geçecek haleflerinin sırasıyla Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed, Musâ b. Cafer, Ali b. Musâ, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali ve son olarak da, zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adalet ve doğruluğa kavuşturacak olan el-Kâim el-Muntazar olduğunu söylediği ifade edilmektedir. Bu ve buna benzer rivayetlerden, on iki imam rivayetlerinin gaybetten önce de gündeme gelmiş olabileceği, ancak on iki imamın her birinin isimleriyle anıldığı rivayetlerin, ilk olarak hicri 290'lı yıllarda tedavüle girdiği anlaşılmaktadır. İmâmî rivayetlerin büyük bölümü Kum ve çevresinden çıktığı için, uzak bölgelere ulaşması hayli zaman almış olabilir. On iki imamla ilgili rivayetler, Küleynî'nin Usûlü'l-Kâfî adlı eseriyle karar bulmuştur. Küleynî ve kısmen de Ali b. İbrahim el-Kummî, kendilerine göre imamların sayısının şüpheye yer bırakmayacak şekilde on iki olduğunu her yönüyle ele almışlardır. Bu kitapta on iki imam teorisiyle ilgili bütün temel malzemeleri bulmak mümkündür. Aynı rivayetler daha sonra Numânî, Sadûk ve Tûsî gibi alimler tarafından tekrar kayda geçirilmiştir (Hakyemez, s. 187-192).

Durum bu merkezde olmasına rağmen, İmamiyye Şîası, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiği iddiası ile yetinmeyip, Hz. Peygamber'in on iki imamı da bildirdiğine dair, Sünnî ve hatta ilk Şiî kaynaklarda yer almayan bir rivayetten söz eder. Buna göre İmâmiyye, Hz. Peygamber'e vasîleri sorulduğu zaman, onun, *"Ali kardeşim, vârisim, vasîm, benden sonra da her insanın velîsidir; sonra oğlu Hasan, sonra Hüseyin, sonra da Hüseyin evladından dokuz kişidir; Kur'ân onlarladır, onlar Kur'ânla; onlar, (cennetteki) havz kıyısında bana ulaşıncaya dek birbirinden ayrılmazlar"* buyurduğunu, hatta onları adlarıyla yazdığını söyler (Gölpınarlı, 1969).

Bu arada Sahîh-i Müslim'de, Câbir b. Semure'den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber, İslam dininin on iki halifeye kadar aziz olmaya devam edeceğini söylemiştir. Şîa, Sünnî orijinli bu hadisin on iki imama delalet ettiğini ileri sürerken, Ehl-i Sünnet meseleyi farklı şekilde ele almış ve bunu on iki imamla ilgili görmemiştir. Çünkü hadiste söz konusu edilen husus, fiilen hilâfet işidir, ümmetin idaresini üstlenmedir. Oysa on iki imam arasında, Hz. Ali ve kısa süreliğine de olsa Hz. Hasan'ın dışında hilâfet mevkiine gelmiş olanı yoktur. İmâmiyye, bu çeşit rivayetleri esas alarak imamların sayısını on ikide durdurur. On iki imam, sırasıyla şu şahsiyetlerdir:

1- Ali b. Ebî Tâlib

Hz. Ali, Ehl-i Sünnet'e göre Hulefâ-i Râşidîn'in dördüncüsü, Şiîlere göre ise ilk imamdır. Hz. Peygamber'in amcazadesi ve kızı Fatıma'nın eşi olan Ali, hicretten yaklaşık 22 yıl önce, miladî 600 yılında, Ebû Tâlib'in oğlu olarak Mekke'de doğdu. Babasının aile fertleri kalabalık olduğu için beş yaşından itibaren hicrete kadar Hz. Peygamber'in yanında kalmıştı. Vahiy geldiğinde, henüz dokuz yahut on yaşında bir çocuk iken ilk inananlar arasına girmiştir. Hicretten önceki hayatı hakkındaki bilgiler oldukça azdır. Hicret gecesini, müşrikleri oyalamak ve emanetleri ehline tevdi etmek üzere Hz. Peygamber'in yatağında geçirmiş ve onun evde bulunduğu kanaatini uyandırmıştı. Daha sonra Kuba'da Peygamber'e yetişmiştir (Öz., s. 115).

Hz. Ali, küçük yaşından itibaren yanında yetiştiği Hz. Peygamber'e çocuk denecek yaşta inanmakla kalmamış, aile fertleri arasında da Hz. Peygamber'in kardeşlik ve yardımcılığına tereddütsüz talib olmuştur. Nitekim gerek Sünnî ve gerekse Şiî kaynaklarda, ashâbın faziletine dair rivayetlerin büyük ekseriyeti, Hz. Ali hakkındadır. Peygamber'in vefatından sonra gerek Ebû Bekir, gerekse Ömer'in hilafetleri müddetince onların mutlaka istişare ettikleri isim olmuş; tarihlere *Ebû Bekir ve Ömer'in müftüsü* olarak geçmiştir.

Cesaret, şecâat ve kahramanlığı ise, Hz. Ali'nin şöhretinin en azametli sayfalarını oluşturur. Hz. Peygamber'i öldürmeye gelen müşrikleri oyalamak ve yokluğunu gizlemek amacıyla Peygamber'in hicrete çıktığı geceyi onun yatağında geçirmesi bunun en önemli kanıtıdır. Bu ve benzeri sebeplerden Hz. Peygamber, Medine'ye hicretlerinden beş ay sonra, Muhacirlerle Ensâr arasındaki dayanışma ve muhabbeti sağlamlaştırmak için yaptığı kardeşlik tesisi (muâhât) sırasında, Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçmiştir. Hicretin ikinci yılının son ayında da, kızı Hz. Fatıma'yı Hz. Ali'ye vererek, onu kendisine damat edinmiştir. Bu evlilikten Hasan, Hüseyin ve adı doğmadan verilmekle birlikte ölü olarak doğan Muhsin adlı erkek çocukları ile Zeyneb ve Ümmü Kulsûm adlı kız çocukları olmuştur.

Hz. Ali, Bedir, Uhud, Hendek, Hayber başta olmak üzere neredeyse bütün gazvelere katılmış olmakla birlikte, Tebük gazvesinde Hz. Peygamber, onu ailesine ve işlerine bakmak için Medine'de bırakınca, münafıkların *"Ali aşağı sayılarak, önemsiz görülerek geride bırakıldı"* diye dedikoduları üzerine, Ali Peygamber'e yetişerek üzüntüyle söylenenleri nakletmiş; Hz. Peygamber de bunun üzerine şu karşılığı vermiştir: *"Onlar yalan söylüyorlar. Ben seni arkamda kalanlara bakmak üzere Medine'de bıraktım. Sen Medine'ye dön; ailemde ve kendi ailende benim halifem ol. Ey Ali! Musâ'ya nisbetle Harun ne ise, sen de bana nisbetle o mevkide bulunmaya razı değil misin?. Fakat benden sonra peygamber gelmeyeceğine göre, ancak peygamberlik derecesi bunun haricindedir."* Hz. Ali de bunun üzerine Medine'ye geri dönmüştür. Bu ve buna benzer rivayetlerden Şîa, Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir takım çıkarımlarda bulunmasına rağmen, olayın meydana geliş şekli dikkate alındığında, bunun imâmetle ilişkisinin olmadığı anlaşılacaktır.

Hz. Ali'yi, Resulullah'tan sonra insanların en üstünü olarak görüp, başta Ali olmak üzere, kendisinden sonra çocuklarını da imâmete en layık kişi olarak gören Şîa'nın, yukarıdaki rivayetlere ilave olarak, bu iddialarını desteklemek üzere naklettikleri en önemli olay, **Ğadîr-i Hum** vakasıdır. Onlara göre, Peygamber, Vedâ Haccı'ndan Medine'ye dönerken, Ğadîr-i Hum denilen mevkide, Hz. Ali'yi, kendisine halife ve ümmete imam olarak tayin ettiğini açıkça bildirmiştir. Çünkü imâmet, Ehl-i Sünnet'in dediği gibi, ümmetin istek ve seçimine bırakılacak küçük işlerden değildir.

Burada, Şîa'nın pek önem verdiği Ğadîr-i Hum olayına kısaca temas etmek gerekebilir. Hz. Peygamber, Vedâ Haccı dönüşü konakladığı bu yerde, Şîa'ya göre, orada bulunanlara şu hitapta bulunmuştu: "*Allah bana: 'Ey Peygamber, sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, Onun elçiliğini yerine getirmemiş olursun…' (el-Mâide, 67) ayetini indirdi. Cebrail bana Rabbim'den şu emri getirdi: Ali b. Ebî Tâlib, benim kardeşim, vasîm, halifem ve benden sonra imamdır. Ey halk! Allah onu size velî ve imam olarak tayin etti; ona itaati herkese farz kıldı. Ona muhalefet eden mel'ûn, saygı gösteren ise rahmete erecektir. Dinleyiniz ve itaat ediniz. Allah mevlânız, Ali de imamınızdır. İmâmet ondan sonra, kıyamete kadar, onun soyunda devam*

edecektir". Bundan sonra Hz. Peygamber, Ali'nin elinden tutarak havaya kaldırmış ve "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*" demiştir.

Ehl-i Sünnet'e göre ise, yukarıda zikredilen ayet, bu vesile ile değil, çok daha önce nazil olmuştur ve üstelik Müslümanlardan değil, kafirlerden bahseden bir ayettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sözünü ettiği velâyet, Şiîler'in kastettiği anlamda kullanılmamıştır; çünkü Hz. Peygamber her Müslümanın velîsidir, dostudur. Hz. Ali ile olan münasebeti de böyledir. Diğer taraftan Hz. Ali'nin torunu Hasan el-Müsennâ'ya yukarıdaki hadis hakkında sorulmuş; ama o, "*…fakat bununla emirliği ve sultanlığı kastetmedi. Öyle demek istemiş olsa idi; bunu açıkça söylerdi. Çünkü Resulullah, Müslümanların en fasih olanıdır…*" demiştir.

Hz. Ali'nin Mezhepler Tarihi açısından asıl önemli faaliyet dönemi, Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra başlar. Hz. Osman'ın öldürülmesini takiben halife seçilen ve sayıları binlerle ifade edilen katilleri cezalandırmada sıkıntıyla karşılaşan Hz. Ali, başlangıçta kendisini destekleyen Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe'yle, istemeden de olsa Cemel'de karşı karşıya gelmiştir. Hâsılı ister dinî, ister dünyevî hırs ve kızgınlıklar sebebiyle olsun, teşekkül eden karşı grup, İslam tarihinde Müslümanlar'ın ilk defa karşı karşıya gelmelerine ve binlerce Müslüman'ın kanının akıtılmasına sebep olmuştur. Cemel savaşının sonunda Muaviye'ye biat etmesi için elçi gönderen Hz. Ali, maalesef, bu ve daha sonraki uzun boylu yazışmalardan bir sonuç alamamıştır. Bütün bu iyi niyetlere rağmen Muaviye, Hz. Ali'ye biatı reddedip, Osman'ın intikamı adı altında siyasi gayelerini devam ettirmek suretiyle Müslümanlar'ın ikinci defa karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. İkinci Ünite'de açıklandığı gibi, Sıffîn sonrası tahkim meselesinde ordusu içindeki müteaasıp bir grupla ters düşmüş ve Hâriciyye adını alan bu gruba mensup Abdurrahman b. Mülcem tarafından yaralanarak 19 veya 21 Ramazan 40/26 veya 28 Ocak 661 tarihinde vefat etmiş ve Kufe'de (Necef) defnedilmiştir. Emîru'l-mü'minîn, Aliyyü'l-Murtazâ, Ebû'l-Hasan, Ebû Turâb, Esedullahi'l-Gâlib gibi adlarla da anılan ve Şîa'nın tamamı tarafından Hz. Peygamber'den sonra imam olması gereken kişi olarak kabul edilen Hz. Ali, bütün Şiî mezheplerin imâmet silsilesinde ilk sıradadır (Fığlalı, 1984,s. 67-84).

2- Hasan b. Ali

Hz. Ali ve Fatıma'nın ilk çocukları olan Hz. Hasan, hicretin 3. yılında (625) Medine'de doğmuştur. Hayatında yüzden fazla evlilik yaptığı söylenmektedir ve bu yüzden ona mitlak (çok boşayan) denmektedir. Babası Hz. Ali'nin vefatı üzerine, bir rivayete göre aynı gün, bir rivayete göre de iki gün sonra, 37 yaşında iken Kufe'de gerçekleşen biatla hilâfet makamına geçmiştir. Onun halife seçildiğini duyan Muaviye, üzerine bir ordu gönderdi. Kufelilerden oluşan ordusunun savaşmadaki isteksizliğini gören Hasan, bir kısım müzakerelerden sonra, bazı şartlarda Muaviye ile anlaşarak halifeliği ona devretti ve Medine'ye döndü. Rivayete göre Muaviye tarafından Yezid b. Muaviye ile evlendirilmek vaadi ile kandırılan hanımı Ca'de tarafından 49/669'da zehirlenerek öldürüldü, Medine'de Bakî kabristanına defnedildi.

3- Hüseyin b. Ali

Resulullah'ın gözbebeği iki torunundan ikincisi olan Hz. Hüseyin, 5 Şaban 4/30 Aralık 628 tarihinde Medine'de dünyaya geldi. Lakabı eş-Şehîd'tir. Hasan'ın ölümüne kadar ağabeyine tabi olarak, onun Muaviye ile yaptığı

şartlara bağlı kalan Hüseyin, Muaviye'nin ölümünden sonra oğlu Yezid'e biat etmedi. Bununla birlikte, Kufe Şiîleri başta olmak üzere çok sayıda kabile lideri, Hüseyin'e yazdıkları mektuplarda, Emevîler'i devirmek için teşebbüse geçtiği taktirde kendisini kesin olarak destekleyeceklerini vaat ettiler. Arkadaşları tarafından yapılan uyarılara rağmen bu çağrıya cevap veren Hüseyin, 61/680 Muharrem ayının **aşûra** (onuncu) gününde yanındaki az sayıdaki aile efradıyla birlikte Kerbela'da hunharca şehid edilmiştir. Kesik başı Halife Yezid'e ulaştırılmak üzere Şam'a gönderilirken, geri kalan nâşı yakındaki köylüler tarafından şehit edildiği yere defnedilmiştir. Hüseyin'in başının nereye defnedildiği konusu ise ihtilaflıdır. Şîa ve çoğu Müslüman nazarında Hz. Hüseyin, zulme karşı direnişin bir simgesi haline gelmiştir. Bu sebepten hem tarihte ve hem de günümüzde onun adı etrafında oluşturulan etkinlikler, diğer imamlar için yapılanlardan daha ihtişamlıdır.

4- Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidîn

Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilen büyük oğlu Ali'den (Ali Ekber) ayırmak için Ali Asgar diye de anılan Ali b. Hüseyin'in lakabı, "ibadet edenlerin süsü" anlamında Zeynelâbidîn'dir. Babası Hüseyin, annesi de son İran hükümdarı Yezdcürd'ün kızı olan Şehribânû'dur. 5 Şaban 38/6 Ocak 659'da Medine'de doğmuştur. Hz. Hüseyin'in soyu Zeynelâbidin'den yürüdüğü için kendisine ayrı bir önem verilmiş ve Ebû'l-Eimme (İmamların Atası) olarak lakaplanmıştır. Kerbela vakası esnasında hasta olduğu için babası tarafından savaşa katılmasına izin verilmeyen Zeynelâbidîn, ailesinden sağ kalanlarla birlikte Şam'a, Yezid'in yanına gönderilmişti. Burada birkaç gün kaldıktan sonra Medine'ye dönmelerine izin verildi. O hayatının geri kalan kısmını Medine'de ilim, ibadet ve insanlara hizmetle geçirmiş, siyasete karışmamayı tercih etmiştir. Muhtar'ın ve Abdullah b. Zübeyr'in isyanlarına katılmayı reddeden Zeynelâbidîn, 94/712 veya 95/713 yılında vefat ederek, Medine'de Bakî kabristanına, amcası Hasan'ın yanına defnedilmiştir.

5- Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeyne'l-Âbidîn

3 Safer 57/16 Aralık 676'da Medine'de dünyaya gelen ve İmâmiyye tarafından beşinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Ali, babası gibi siyasetten tamamen uzak kalmış ve kendisini ilme vakfetmiştir. Babasının ölümü üzerine, sükûnet politikası izleyerek, Emevîler'e karşı isyan etmek istikametindeki arzu ve düşüncelere karşı çıktığı gibi, dolaylı olarak da destek vermemiştir. Bu sebeple kardeşi Zeyd b. Ali'nin imâmet ve isyanla ilgili düşüncelerini tasvip etmemiş, ona bu konuda uyarılarda bulunmuştur. Şiî rivayetlerde Muhammed Bâkır, mezhebin dini ve hukuki öğretilerinin başlatıcısı ve oğlu Cafer Sâdık'la birlikte İmâmiyye Şîası'nın kurucusu olarak görülmektedir. Aynı kaynaklar Bâkır'ın, Ebû Hanîfe ile yaptığı tartışmalarda onu müşkil durumda bıraktığını kaydetmelerine karşın; Hanefî kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin Bâkır'ın öğrencilerinden birisi olduğunu, onun da Ebû Hanife hakkında bir hayli iltifatkâr sözler söylediğini kaydederler. Tarihçilerin çoğunluğuna göre, 114/732 yılında Medine'de 57 yaşında iken vefat eden Bâkır, Bakî kabristanına defnedilmiştir.

6- Cafer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır

On iki imam arasında, literatürde kendisinden en çok bahsedilen kişi olan Cafer Sâdık, 80/699 veya 83/702 yılında Medine'de doğmuştur. Emevîler'in son, Abbasîler'in ilk dönemlerini idrak eden Sâdık, fikren uzlaşamadığı

amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra, hem siyasetten uzak kalması, hem de ilk iki halife hakkındaki görüşleri dolayısıyla, Abbâsîler'in kuşkularından büyük ölçüde kurtulabilmiştir. Suyutî, İmam Sâdık'ın *"Ebû Bekir ve Ömer'i hayırla anmayan kimseden uzağım"* dediğini nakleder. Kendisini dinlemek ve bilgi almak için gelenler arasında Ebû Hanife, Mâlik b. Enes, Vâsıl b. Atâ ve meşhur kimyacı Câbir b. Hayyân gibi simalar zikredilebilir. Cafer Sâdık, Şiîlerce, imamların en büyüğü ve özellikle Şiî fıkhını ve itikadını tedvin eden bir imam olarak görülür. Nitekim İmâmiyye Şîası, kendisinden fıkhî bir mezhep olarak bahsederken Caferiyye ismini kullanır. Sâdık'a, Şiî itikadını ve ibadetlerini belirleyen birçok görüş ile vaaz ve nasihatlar isnat edilmiştir. Bu arada birçok kitabının olduğu söylenirse de, bunların ona nisbetinin sıhhati oldukça şüphelidir. Sâdık, bütün rivayetlerin ittifakıyla, 25 Şevval 148/15 Aralık 765 tarihinde, Şiîler'e göre Halife Mansûr tarafından zehirlenmek suretiyle Medine'de vefat etmiş ve Bakî'de babası ve dedesinin yanında defnedilmiştir.

7- Mûsâ el-Kâzım b. Cafer es-Sâdık

İmâmiyye'ye göre yedinci imam olan Musâ b. Cafer, 7 Safer 128/8 Kasım 745 tarihinde, Mekke ile Medine arasındaki Ebvâ'da doğmuştur. Babasının vefatından sonra aslında Abbasîler'e karşı barışçı bir politika izleyen, daha çok ibadet ve takvaya yönelen Musâ Kâzım'ın takipçilerinin çoğalması, Halife Mehdî'yi kuşkulandırmış; bu sebeple onu Medine'den Bağdat'a getirterek bir süre hapsetmiş, isyan etmeyeceğine dair yemin aldıktan sonra da gönlünü alarak Medine'ye geri göndermiştir. Harun Reşîd'in halife olduğu 170/786 yılına kadar Medine'de kalan Musâ Kâzım, daha sonra değişik suçlamalara maruz kalarak yeniden Bağdat'a getirilmiş ve hayatının son dört yılını hapishanede geçirmiştir. Hapiste iken 25 Receb 183/1 Eylül 799 tarihinde vefat eden Kâzım, daha sonra torunu Muhammed Cevâd'ın da yanına gömülmesiyle Kâzımeyn veya Kâzımiyye adını alan Bağdat Kureyş mezarlığına defnedilmiştir.

8- Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım

İmâmiyye'nin sekizinci imamı olan Ali Rızâ, 148/765 veya 153/770 yılında Medine'de doğdu. Hayatının büyük kısmını siyasetten uzak geçirmesine rağmen, 201/817 yılında Halife Memun tarafından Abbâsî tahtına veliaht tayin edildi ve Horasan'a getirildi. Ali Rızâ fazlaca yediği üzümün etkisiyle yahut Şiî kaynaklarda geçtiği üzere, yediği zehirli bir nar veya halifenin sunduğu nar suyunu içmesiyle hastalanır ve 29 Safer 203/5 Eylül 818 tarihinde vefat eder. Cenaze namazını bizzat Memun kıldırmış ve onu Tus şehrinin Senabâd köyüne, babası Harun Reşîd'in yanına defnetmiştir. Daha sonra bu yöre, Ali Rızâ'nın hatırasını yaşatmak için "şehâdet yeri" anlamında Meşhed diye isimlendirildi. Zamanla türbenin etrafında teşekkül eden külliye, tarihte ve günümüzde bir ziyaretgâh ve kültür merkezi olarak hizmet vermektedir. Meşhed, İran'ın büyük şehirlerinden birisidir.



İmam Kâzım ve İmam Rızâ dönemi Şia ve Abbasî devletinin ilişkileri hakkında bkz. Mehmet Ali Büyükkara *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, (İstanbul, 2010).

9- Muhammed Cevâd et-Takî b. Ali er-Rızâ

İmâmiyye'nin dokuzuncu imamı olan Muhammed Cevâd, 195/810 tarihinde Medine'de doğmuştur. Ali Rızâ'nın vefatına çok üzülen Memun, onun

soyuna karşı iyi niyet ve hüsn-ü alaka göstermeye devam etmiş; sekiz yaşında yetim kalan Muhammed'i kızlarından Zeynep ile 215/830 yılında evlendirmiştir. Memun'un yerine geçen kardeşi Halife Mu'tasım, Medine'de kendinden önceki imamlar gibi ilim ve ibadetle uğraşarak sessiz, sakin bir hayat süren Muhammed'i Bağdat'a çağırır. Muhammed Cevâd, Bağdat'a varışlarından (220/835) sekiz-dokuz ay sonra, 30 Zilkade 220/25 Kasım 835 tarihinde eceliyle vefat eder ve Kâzımeyn'de dedesi Musâ Kâzım'ın yanına defnedilir.

10- Ali el-Hâdî en-Nakî b. Muhammed et-Takî

İmâmiyye'nin onuncu imamı olarak kabul edilen Ali en-Nakî 214/829 yılında Medine'de doğdu. Abbasî halifeleri Mu'tasım ve Vâsık devirlerinde Medine'de oturan ve ömrünü zühd ve takva hayatı içinde ilim öğreterek geçiren Ali en-Nakî, Halife Mütevekkil devrinde, muhalifleri tarafından halifeye şikâyet edildiği için Bağdat'a çağırılıp, daha sonra Samarra'ya gönderilir. 254/868 yılında Samarra'da vefat eden Ali en-Nakî, oturduğu evde defnedilmiştir. Bazı rivayetler onun halife Mu'tez veya Mu'temid tarafından zehirletilerek öldürüldüğünü belirtmektedirler.

11- Hasan el-Askerî b. Ali en-Nakî

İmâmiyye'nin on birinci imamı olan Hasan el-Askerî, 232/846 yılında Medine'de dünyaya geldi. İki, üç yaşlarında, babasının ikamate mecbur edildiği Samarra'ya gelen Askerî, orada yetişmiştir. Abbasî yönetimi tarafından sıkı şekilde kontrol edildiğinden dolayı mensuplarıyla yeteri kadar temas kuramayan Askerî, Mu'temid'in hilafeti sırasında, 8 Rebiulevvel 260/1 Ocak 874 yılında Samarra'da vefat etmiş ve babasının yanına gömülmüştür.

12- Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî

İmâmiyye Şîası'na göre halen gaybet halinde bulunan, fakat gelecekte mehdî olarak ortaya çıkıp dünyada adil bir düzen kuracağına inanılan on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, on birinci imam Askerî'nin, bir cariyeden doğduğuna inanılan oğludur. Sâhibu'z-zamân, el-Huccet, el-Kâim, el-Mehdî, el-Mehdî el-Muntazar, Mehdi'l-enâm ve Halef gibi lakaplarla da anılmaktadır. Hakkında daha fazla tarihi malumata sahip olmadığımız Muhammed Mehdî, İmâmiyye inancına göre, babası Askerî'nin vefatından sonra, evlerindeki mahzene (serdab) girerek gözden kaybolmuştur. Halen sağdır ve kıyametten önce mehdî sıfatıyla zuhur ederek zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracaktır. İmâmiyye'ye göre bu, bir inanç esasıdır (Fığlalı, 1984, S.160-174; Öz, s. 115-131).

Gaybet Dönemi: İmamiye'ye göre, on birinci imam Hasan el-Askerî, on ikinci imamı, yani oğlu Muhammed'i, doğduğu zaman ve kendi vefatına kadarki zaman zarfında yakınlarından birçok kişiye göstermiş ve onun, kendisinden sonra Allah'ın hucceti ve ümmetin imamı olacağını bildirmiştir. Ancak Askerî 260/874 yılında vefat edince, oğlu Muhammed de gizliliğe (gaybet) çekilmiştir. Bu tarihten itibaren başlayıp Muhammed'in döneceği kıyamete yakın bir vakte kadar devam edecek döneme Gaybet Dönemi denir Bu dönem, Gaybet-i Suğrâ (Küçük Gaybet) ve Gaybet-i Kübrâ (Büyük Gaybet) adıyla iki devreye ayrılır.

İmâmiyye kelamcıları, varlığına ilişkin yeterli tarihi deliller mevcut olmamasına rağmen, İmam Askerî'nin bir oğlunun mevcudiyetini varsaymışlar ve inanç sisteminin bütününü bu varsayım üzerine bina etmişlerdir. Bu düşüncenin doğal ve kaçınılmaz sonuçları, **bekleyiş (intizar) nazariyesi** ile buna bağlı olarak, gaybet döneminde siyasal faaliyetlerin haram sayılmasıdır. Bu nazariye asırlar boyunca İmâmiyye'ye egemen olmuştur. On ikinci imamın ortaya çıkmaması, Şîa'nın imâmetten (liderlik) yoksun kalarak hayattan çekilmesine yol açtığı için, buna bir çözüm olarak ortaya atılmış olan **genel nâiblik** (niyâbet-i âmme) ve daha sonra Humeynî tarafından geliştirilen **velâyet-i fakîh** nazariyesine rağmen, bekleyiş nazariyesinin etkileri ve çelişkileri hala devam etmektedir. İntizar, yani İmam Mehdi'yi bekleyiş; İslam şerîatını uygulaması, Müslümanlara liderlik yapması, onlara fetva vermesi ve yasamayla ilgili problemleri halletmesi için yeryüzünde masûm bir imamın olması gerektiği kadar, bu imamın Allah tarafından tayin edilmiş olmasını da gerekli sayan imâmet felsefesiyle açık bir çelişkiye yol açmaktadır. Bu sebepten Humeynî'nin velâyet-i fakîh nazariyesi, yani bir alim-fakih kişinin, sadece dinî ve ictimaî hayatta değil, siyasî hayatta da on ikinci imamın temsilcisi olması gerektiği düşüncesi, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için savunulmuşsa da, daha başka problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

SIRA SİZDE 2

Gaybet doktrini Şîa'daki liderlik sorununu çözmüş müdür?

Gaybet-i Suğrâ Dönemi: İmâmiyye ulemâsı, Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin beklenen mehdî ve kaybolduktan sonra ortaya çıkıp dünyayı ıslah edecek kişi olduğu konusunda, kendi anlayışına göre Kur'ân, sünnet ve imamların sözlerinden birçok delil ortaya koymuştur. Mehdî'yi, onun dört sefîrinin dışında hemen hemen hiç kimsenin görmediği ifade edilmektedir. Gaybete girmenin peygamberlerin sünneti olduğunu belirten İmâmiyye'ye göre, Mehdî'nin gaybetinin gerekçeleri olarak şu hususlar zikredilmektedir: Muhammed'in başta amcası Cafer tarafından olmak üzere öldürülme endişesi; gaybetin Şîa için bir imtihan vesilesi olması; açıklanmasına izin verilmeyen bir sebebe bağlı olması; insanların Allah'ın yolundan sapmaları sebebiyle Allah'ın onlara gazap edip huccetini aralarından çekip alması ve bâtıl esaslar üzerine kurulmuş bir idarî sistemde gizli imama uymanın zâhir imama uymaktan daha üstün bulunması. Onlara göre gaybet hali, Şîa için ilahî bir lütûftur.

Gaybet-i Suğrâ döneminde sefîr (çoğ. süferâ), nâib (çoğ. nüvvâb), yahut vekîl (çoğ. vükelâ) diye adlandırılan görevliler, imamla toplum arasında irtibat kurmuşlar, ortaya çıkan problemleri imama arzederek onun emir yahut yasaklarını topluma ulaştırmışlar, imama gelen humus ve diğer gelirleri imam adına toplayıp muhafaza etmişlerdir. Altmış sekiz yıl süren bu dönemde (260-328/874-940), sefirlik iddiasıyla ortaya çıkan başka kimseler de olmakla birlikte, İmâmiyye'nin kabul ettiği dört sefirin İmam'dan getirdiği yazılı emir ve tavsiyeler (tevkî'ler), Şîa için bir hareket noktası olmuş, sefirler de imamın yegane temsilcileri olarak telakki edilmişlerdir. Dört sefir sırasıyla aşağıdaki isimlerdir:

Osman b. Saîd el-'Amrî: İmâmiyye'ye göre, on birinci imam Hasan Askerî bu şahıs için, *"benden sonra imamınız, size halifem budur; bundan sonra dağılmayın… Osman ne derse kabul edin, onun emrine uyun, sözünü dinleyin. Artık o, İmamınız'ın halifesidir; emir ona râcidir"* demiştir. On ikinci imamın gaybeti zamanında ise, yine İmâmiyye'ye göre, "sefirler, kendilerine gelen malları, yağ kaplarına korlar, gizlice imama götürüp teslim

ederlerdi. Gerekirse Şîa'ya imamın yazılı emirlerini getirirlerdi; böylece Şiî toplumun müşkil işlerini hallederlerdi."

Muhammed b. Osman b. Saîd el-'Amrî: Birinci sefirin oğludur. İmâmiyye'ye göre bu zatın sefirliği de Hasan Askerî tarafından bildirilmiştir. Daha babasının sağlığında iken, on ikinci imamın sefirlik hizmetini ifaya başlamış; arada bir tevkî getirmiştir. 305/917 tarihinde Bağdat'ta ölmüştür.

***Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî*:** Meşhur Nevbahtîler soyundandır. On ikinci imamın yazılı emriyle, yani onun tevkî'i ile sefirlik hizmeti Muhammed b. Osman'dan sonra kendisine verilmiştir. 326/938 yılında ölmüştür.

Ali b. Muhammed es-Semârrî: On ikinci imamın emriyle, Hüseyin b. Rûh tarafından kendi yerine sefir olarak tayin edildiği bildirilmiştir. Ölümüne yakın Şîa'nın ileri gelenlerini çağırmış ve on ikinci imamdan gelen bir tevkî'i göstermiştir. Bu tevki'de, Ali'nin ölümünün yaklaştığı; ama ölümünden sonra yerine geçecek başka bir sefîr bırakmaması gerektiği; artık tam gaybet zamanının yaklaştığı; Allah izin vermedikçe Mehdî'nin artık görünmeyeceği hususları bildirilmekeydi. Ali b. Muhammed 328/940 yılında vefat etmiştir.

Gaybet-i Kübrâ Dönemi: İmâmiyye Şîası'na göre, 328/940 yılından itibaren Gaybet-i Kübrâ (Büyük Gizlilik) başlamıştır. Dördüncü sefir Semârrî'nin vefatıylı birlikte başlayan bu dönem liderlik sandalyesinde büyük bir boşluk yarattı. Bunun üzerine İmâmî alim ve fakihleri, meydana gelen boşluğu doldurabilmek için büyük çaba sarfederek önceki döneme (imamlar dönemi) nispetle faaliyet sahalarını daha da genişlettiler. Başlangıçtaki, gaybetin kaç türlü olacağı ve hangi gaybetin daha uzun süreceği gibi ihtilaf ve soru işaretlerinin ortadan kalkmasından sonra, Büyük Gaybet'in kıyamete kadar süreceği konusunda görüş birliğine vardılar. Bununla birlikte, hayatta farzedilen on ikinci imamın Şiî toplumuyla doğrudan temas kuramaması nedeniyle, toplumu olası bir dağılmadan korumak amacıyla hal çareleri aramaya başladılar.

Bu durumda imamın vekilleri olma görevini, ulemâdan başka devralacak kimse yoktu. 4/10. asrın son çeyreğine doğru Şiî toplumu, alim ve fakihleri imamın genel temsilcileri gibi görmeye başladı. Onların otoritesi imamın karizmasına eşit olmamakla birlikte, onlar akide ve fıkıhla ilgili konularda imamın sözcüleri olarak kabul edildiler. Böylece ulemâ, imâmet müessesesinin yerinin doldurulamayacağı gerçeğine rağmen, ortaya çıkan zaruretten dolayı imamın nâibleri konumuna yükseldi. Kısacası imamın gaybetinden sonra Küçük Gaybet döneminde, niyâbet-i hâssa (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefîrlerin üstlendiği liderlik görevini, her ne kadar imamla doğrudan teması olmasa da niyâbet-i âmme (imamın genel temsilcisi olma) esasından hareketle Şiî ulemâ devralmış oldu. Böylece ortaya çıkan zorunluluğun tabii bir neticesi olarak gaybet döneminin en önemli özelliklerinden birisi, liderliğin imamlardan ve onların özel temsilileri olan sefîrlerden Şiî ulemâya geçmiş olmasıdır. Onlar bu konuda, kendi tezlerini destekleyecek birçok haber ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisinde on ikinci imam şöyle demektedir: *"Yeni ortaya çıkan olaylarda, bizim ahbârımızı rivayet edenlere (ulemâ) müracaat ediniz; çünkü onlar, benim sizin üzerinizdeki huccetlerimdir (delil) ve ben de Allah'ın huccetiyim".*

İmâmiyye'ye göre, ulemânın imamın dolaylı temsilcisi olabilmesi için sadece iki ön şart gerekir. Birincisi ilim, ikincisi ise adâlettir. Böylece bu iki vasfa sahip alim kimse, imâmet anlayışında olduğu gibi Hz. Hüseyin'in

soyundan gelip gelmediğine bakılmaksızın, imamın temsilcisi olmaya hak kazanır. Bilindiği gibi, on ikinci imamdan sonra gelen dört sefîr de, Hz. Ali soyundan gelen kişiler değillerdi. Kanaatimizce Şiî düşüncesinin, soya bakılmaksızın ulemâ tarafından temsil edilmeye başlaması, Şîa'yı içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaran bir unsur olmuş ve bu bakımdan her ne kadar kendilerini imamın nâibi olarak kabul etseler de, yaklaşık iki asır sonra, pratikte Sünnî ulemânın toplumdaki konumuna benzer bir fonksiyonu üstlenmişlerdir.

260/874 yılındaki imamın gaybetinden ve özellikle 328/940 yılındaki Büyük Gaybet'ten sonra on ikinci imamın temsilcisi olan Şiî ulemânın durumu değerlendirilecek olursa, 4/10. asrın sonlarına kadar ulemânın en önemli hedefi, on iki imamdan geldiği iddia edilen ahbârı (hadis ve haberleri) doğru bir şekilde kaydedip doktrin ve uygulamada ortaya çıkan meselelere referans olması için, bunların isnadlarını tespit edip oluşturmaktı. Bilindiği gibi İmâmiyye Şîası, Peygamber'in vefatından önce, bütün ilmin ve şerî hükümlerin bilgisinin Hz. Ali'ye geçtiğine ve onun da sırasıyla bu birikimi, kendisinden sonra gelen imamlara devrettiğine inanmaktadır. Peygamber'in vefatından sonra imamları yegane merci ve kaynak olarak kabul eden Şîa, Eh-i Sünnet'te olduğu gibi sahâbe ve tâbiînin Peygamber'den naklettiği rivayetlere itibar etmeyip sadece imamların ahbârıyla amel etmeyi tercih etmiştir. Bunun temelinde de, sahâbeye olan güvensizlik yatmaktadır. Bu sebepten onlar, imamların söz, fiil ve takrirlerini de sünnet kapsamının içine sokmuşlar ve buna geniş manasıyla sünnet adını vermekle birlikte daha çok ayrıştırıcı bir tabir olan **ahbâr**ı (tekil: haber) kullanmışlardır. Onlara göre imâmet, nübüvvetin devamı olarak kabul edildiği için, delil olma bakımından Peygamber'in sünneti ile imamların ahbârı arasında herhangi bir fark yoktur.

İmâmiyye tarafından imâmetin nübüvvetin devamı olduğuna delil olarak getirilen ve farklı varyantlarla hem Şiî ve hem de Sünnî kaynaklarda geçen bir rivayette, Hz. Peygamber şöyle demektedir: *"Ey insanlar, size iki değerli hazine bırakıyorum, onlara sarıldığınız sürece asla dalalete düşmeyeceksiniz. Bunlardan birisi Allah'ın kitabı, diğeri ise benim 'itretim, yani Ehl-i Beyt'imdir… Bu ikisi, (cennette) havz başında bana ulaşıncaya kadar birbi-inen ayrılmaz; bunu Rabb'imden diledim. Benden sonra bu ikisine yapışır, sıkıca sarılırsanız ebedî olarak sapmaz ve dalalete düşmezsiniz"*. **Sekaleyn hadisi** olarak şöhret bulan bu rivayet, farklı şekillerde (mesela "'itretim" yerine "sünnetim" ifadesi kullanılıyor) Ehl-i Sünnet kaynaklarında da geçmiş olması sebebiyle, Şîa tarafından en önemli delillerden birisi olarak kabul edilektedir. Şiîler'in bu iddialarına rağmen bu ve buna benzer mevcut rivayetlerden, imamın nassla tayini ve masumiyeti gibi delillerin çıkarılması mümkün değildir. Çünkü imama ve Şîa'nın dediği gibi imamda mevcut olan özel bir ilme ve onun masumiyetine inanmak, Kur'ân-ı Kerîm'in müminlerde bulunmasını istediği hür, akıllı varlıklar olma özelliğini ortadan kaldırır.

İmâmiyye, imamın gaybetini müteakip Küleynî (ö. 329/941), Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Tûsî (ö, 460/1067) tarafından telif edilen **Kütüb-ü Erba'a** (Dört Temel Hadis Kitabı) ve daha sonra kaleme alınan bazı hadis külliyatının, el-Usûlü'l-erba'umie (dört yüz asıl) adı verilen ve imamlara nispet edilen asıl cüzlerden teşekkül ettiğini ileri sürmektedir. Fakat bu asıllardan hiç birisi bugün elimizde bulunmadığı için sözkonusu külliyatta zikredilen ahbârın bu asıllara nispetini kontrol edebilme imkanından mahrumuz. Hatta yukarıda zikredilen üç alimin zamanında , bunların sadece bir kısmının mevcut olduğunu bilmekteyiz.

Gaybetin hemen akabinde, Küleynî ve Şeyh Sadûk'un başını çektiği bir grup ulemâya, dinî bilginin kaynağı olarak sadece imamların ahbârına dayandıkları, akla ve ictihada karşı çıktıkları için (ehlü'l-hadis, muhaddis, ashâbu'l-hadis, ashâbu'l-ahbâr tabirlerinin yanı sıra) **ahbârî** denmiştir. Tûsî'nin de içinde bulunduğu bunların karşısındaki grup ise, fıkıh, kelam ve dinî bilimlerde aklı esas alıp bundan geniş ölçüde istifade ettikleri için **usûlî** adıyla anılmıştır. Şîa fıkhının kurucusu olarak kabul edilen Tusî'den önceki iki alim Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Şerîf Murtazâ (ö. 433/1041) da usûlî ekolüne mensup olarak kabul edilmişlerdir. Bu alimler gaybetin uzamasının getirmiş olduğu problemleri çözmek amacıyla, Mutezile'nin rasyonel yaklaşımından da istifade etmek suretiyle, İmâmiyye kelamının temellerini atmışlardır. Böylece İmâmiyye, sadece imamların ahbârıyla yetinen bir mezhep olmaktan çıkıp, Ehl-i Sünnet'e göre yaklaşık iki asır gecikmeli de olsa, dinî disiplinlerin temellerini, gaybetten sonra oluşturdukları doktrinin gölgesinde şekillendirmeye başlamışlardır.

Ahbârîlik: Diğer taraftan bu doktrin, onların Ehl-i Sünnet ve Mutezile'den istifade etmelerini engellememiştir. Ahbârî ekol ise bu konuda daha katı bir tutum takınmıştır. Daha geniş olarak düşünülecek olursa, sözkonusu grubun ahbârîlik olarak isimlendirilmesi, daha sonra usûlî ekolün şerî esaslar olarak kabul ettikleri Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delillerinden sadece Kitap ve Sünnet'i, hatta sadece imamların ahbârını nihaî delil olarak kabul etmeleri sebebiyledir. Kısacası bunlar, ahbâr ve rivayetlere karşı bakışlarından dolayı bu ismi almışlardır. Safevîler döneminde ahbârîliği sistemleştirip müstakil bir ekol haline getiren Muhammed Emin Estarâbâdî (ö. 1033/1624) ise ahbârîleri, masum (günahsız) imamları takip edip aklın hataya düşebileceği her konuda onların ahbârına sarılan kimseler olarak vasıflandırmaktadır.

Usûlîlik: Yukarıda zikredilen dört şerî delili kabul eden usûlîlik ise, ahbârın bütün şerî hükümlerin kaynağı olamayacağı ve her asır ve zamanda toplumun bütün ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği kanaatindedir. İşte bundan dolayı usûlîler, ahbârîlerin haram addetmelerine karşın, ictihadın zorunlu bir fiil olduğunu savunurlar. İctihadı reddeden ahbârî ekolün Şiî düşüncesine getirdiği donukluğu ve taklit ruhunu izale etmeye çalışan usûlî ekol, Muhakkık Hillî (ö. 676/127), Allâme Hillî (ö. 726/1326), Behbehânî (ö. 1205/1790) ve Şeyh Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864) gibi meşhur alimleri vasıtasıyla günümüze kadar Şiî düşüncesine hükmetmiştir. Bu ekol bugün de ağırlığını sürdürmektedir. Fakat velâyet-i fakîh teorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte usûlî düşüncenin geleneksel yaklaşımının da sorgulanmaya başladığı dikkat çeker.



İmâmiyye mezhebindeki ahbârî, usûlî ayrışması hakkında bk. Mazlum Uyar'ın İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri (İstanbul, 2000).

İmâmiyye Şiîliği, Gaybet-i Kübrâ'nın başladığı 4/10. asırdan, İran'ın resmî mezhebi olduğu 10/16. asra kadar, **Büveyhîler** dönemi (320-454/932-1062) istisna edilecek olursa, fazla bir gelişme kaydetmemiştir. Mamafih bu dönemler zarfında Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi diğer Şiî fırkalar, kendi devletlerini kurabilmişlerdir. Fakat İmâmiyye Şîası, ilk defa Büveyhîler zamanında akidelerini serbest bir şekilde yazmak ve yaymak imkanını elde etti. İmâmiyye'nin en muteber saydığı hadis külliyatı, itikad ve fıkha dair eserler, hep Büveyhîler zamanında telif edilmeye başlandı. Kütüb-ü Erbaa'nın ilki olan Küleynî'nin el-Kâfî'si her ne kadar Büveyhîler'den bir süre önce cem edilmişse de, diğer üç mecmûa bu hanedanlık zamanında toplanıp yazılmıştır. Şiî itikad ve fıkhının kurucuları olarak kabul edilen

Müfîd, Murtazâ ve Tusî bu dönemde yaşamışlardır. Yine halen devam eden Şiî gelenek ve adetlerinin bir kısmı Büveyhîler döneminde başlatılmıştır. Bunların en önemlisi Muharrem ayinleridir.

Tuğrul Bey'in 447/1055 yılında Bağdat'ı ele geçirmesiyle başlayan **Selçuklular** dönemi, Şîa için bunalımlı bir devre olmuştur. Zira bu dönemde Sünnîlik yüceltilmiş, Şiîlik ise sapkın bir mezhep olarak kötülenmiştir. **Moğol-İlhanlı** dönemine (663-737/1265-1337) geldiğimizde, İmâmiyye Şîası, iki asırlık Sünnî hakimiyetinden sonra, Moğol istilasını bir kurtuluş olarak görüp, onların Allah tarafından gönderildiğine inanarak muvaffak olmaları için gereken çabayı sarfetmiş, bu arada inançlarını yeniden ortaya koymak ve müdafaa edebilmek için eserler vermeye başlamıştır. Yetmiş iki sene süren bu devrede önemli eserler verenlerin başında, Nasîruddîn Tusî (ö. 672/1274), Muhakık Hillî ve Allâme Hillî gibi meşhur simalar gelmektedir.

907/1501 yılında İran'da **Safevîler** devletinin kurulmasıyla birlikte, devletin resmî mezhebi ilan edilen İmâmiyye Şîası, tarihte ilk kez resmî devlet desteğine kavuşmuştur. Diğer taraftan Şiîlik bu dönemde Fars kültürüyle iç içe girerek daha az evrensel ve daha çok millî bir şekle bürünmüştür. Bunu gerçekleştirmede en önemli rolü ulemâ sınıfı üstlenmiştir. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi dahili problemleriyle meşgul olması, Safevîler'in İran'ı Şiîleştirme faaliyetlerini kolaylaştırdığı gibi, Safevî toprakları dışında Bahreyn, Irak, Afganistan ve Hindistan gibi topraklarda da tesir icra etmelerini sağlamıştır. Şiîleştirme faaliyetleri devam ederken Safevîler, Sünnî Müslümanları sürekli baskı altında tutmuşlardır. Şiî ulemâ da bu konuda yöneticilere gerekli desteği vermiş, hatta bu faaliyeti zaman zaman bizzat kendileri icra etmiştir. Safevîler'in İran'ı Şiîleştirme çabaları ve İmâmiyye'yi devlet mezhebi ilan etmeleri, Lübnan Cebel-i Âmil'inde ve diğer Arap coğrafyasındaki Şiî ulemâyı cesaretlendirmiş ve onları İran'a hicret etmeye sevk etmiştir. Neticede kendisini İmâmî olarak ilan eden bir siyasî otoritenin gölgesinde, mutlak dinî hürriyeti tadan İran'daki Şiî ulemânın bu rolü, Safevîler'in rakibi Osmanlı'daki Sünnî ulemâdan daha farklı bir ideolojik profil temin etmiştir. Diğer taraftan imparatorluğu kurmadaki siyasî başarının destekçisi olarak ulemâ, bu ilişkinin sonucunda, devlet sistemine tamamen entegre olma gibi bir handikapla karşı karşıya kaldı. Şiî ulemânın bu pozisyonu Kaçarlar dönemine kadar devam etmiştir.

Safevîler'den sonra 1148/1736 yılında hükümdar olan Nadir Şah'ın, Şiîlik'le Sünnîliği birbirine yakınlaştırma ve İmâmiyye-Caferiyye'yi beşinci mezhep olarak kabul ettirme yolundaki çabaları sonuç vermedi. **Kaçarlar** dönemine (1179-1344/1779-1925) geldiğimizde, Şiî ulemâ, imamların vârisleri olma özelliğini Kaçar şâhıyla paylaşmayı kabul etmedi ve Safevîler döneminde oluşturdukları toplum içerisindeki nüfuz ve konumlarının kabulünü bekledi. Bundan daha da önemlisi, şahın bizzat kendisi, ictihad makamına erişmemiş her Şiî gibi, belirli bir müctehidin mukallidi olarak, onun günlük dinî meselelerdeki fetvâ ve ictihadlarına göre hareket etmek durumundaydı. Safevîler'in yıkılışıyla birlikte sadr, mollabaşı ve şeyhülislam gibi bu dönemde oluşturulan dinî-ilmî müesseselerin merkezî fonksiyonlarını kaybettikleri ve diğer taraftan bütün müctehidlerin, on ikinci imamı temsil eden kollektif bir **merceiyyet** (dinî liderlik) makamına yükseldikleri dikkati çeker. Bu aynı zamanda dinî hiyerarşinin oluşmaya başladığının da önemli bir işaretidir. Kaçarlar'ın işbaşına gelmesiyle birlikte, dinî hiyerarşinin yapısal değişikliğini, müctehidlerin artan sayısından anlamak mümkündür. Bu dönemde, dinî hiyerarşinin gelişmesine parelel olarak, ulemânın zekat, humus ve diğer dinî vergilerden elde ettiği maddî kaynaklarda da, devleti

rahatsız edecek bir artışın olduğu göze çarpar. Artık bu dönemde ulemâ, sadece iç politikada değil, mesela, savaş kararının alınması türünden dış ilişkiler konularında da hayli etkin bir konuma gelmiştir.



Konumuzla ilgili detaylı malumat için Mazlum Uyar'ın *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul, 2004) adlı kitabına başvurunuz.

Söz konusu hassas yapı, 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarındaki devlet ricâli ile ulemâ arasındaki ilişkilerin en önemli belirleyicisi olmuştur. Reuters İmtiyazı (1872) ve Tütün Boykotu (1892) gibi İran'ın çok önemli siyasi ve sosyal kararlarında birlikte hareket eden ulemânın, Meşrutiyet Hareketi'nde (1905-1906) farklı kamplara ayrılmasına gelince; burada, alimlerin kendi aralarındaki ideolojik farklılıklardan, İslam'ı koruma endişesine kadar birçok unsurun belirleyici olduğu görülür. 1905-1911 arasındaki sürecin Şiî alimler üzerinde yaratmış olduğu hayal kırıklığı, sonuçta pek çok Şiî alimi hüsrana uğratmış ve bu yüzden onlar, 1920'li yılların başında, İran ve Irak'taki monarşilerin en önemli destekçileri olmuşlardır.



XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarındaki modernleşme hamleleri karşısında Şîi ulemanın tutumunu inceleyen Mazlum Uyar'ın İran'da Modernleşme ve Din Adamları (İstanbul, 2008) kitabını inceleyiniz.

Pehlevîler dönemi (1925-1979), Rıza Pehlevî'nin 1925 yılında Kaçar hanedanlığına son verip kendisinin şahlığını ilan etmesiyle başladı. Rıza Şah ve daha sonra oğlu Muhammed Rıza Şah, İran'ı çağdaşlaştırmak ve ulemânın Safevîler döneminden bu yana büyüyen tesir ve gücünü kırmak için birçok radikal reform ve tedbire başvurdu. Özellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki düzenlemeler, İslam hukukunun göz ardı edilmesi sebebiyle, ulemânın nüfuzunun ciddi şekilde sarsılmasına sebep oldu. Ulemâyı en fazla rahatsız eden uygulamalardan birisi, Muhammed Şah'ın 1963 yılında yapılan referandumla uygulamaya koyduğu meşhur Ak Devrim**'**dir. Kadın haklarının iyileştirilmesi ve okuyup yazma seferberliği gibi bir dizi radikal reformun yanı sıra, bu devrimle şahın hedeflediği en önemli nokta, ellerindeki toprak ve vakıfları kontrol altına almak suretiyle Şiî ulemânın maddî güç ve ekonomik bağımsızlığını kırmaktır. Şiî ulemâyı rahatsız eden en önemli husus, toprak reformu olmuştur.

Devrim yapıldığında sosyal ve ekonomik kalkınmanın sağlanacağını uman şah, tam aksi sonuçlar aldı. Din adamları da, bu tedbirleri kendi nüfuzlarının kırılması ve dinden uzaklaşılması olarak değerlendirdiler. Bu uygulamalar, Mehdî Bazargan ve Ali Şerîatî gibi modernist entelektüelleri rahatsız ettiği gibi, o sırada Irak'ta sürgünde bulunan ve Necef'te 1969 yılında Hükümet-i İslamî yâ Velâyet-i Fakîh adlı kitabını yazan Humeynî'yi de harekete geçirdi. Monarşiyi gayri İslamî bir kurum olarak değerlendiren Humeynî, fakîhin idaresinde bir İslamî hükümetin kurulması niyetiyle yola çıkmakla birlikte, diğer muhalefet unsurlarını yanına çekebilmek için esas niyetini gizleyerek, şah karşıtlarını monarşinin kaldırılması ortak paydasında birleştirmeyi başardı. Kendi önderliğinde bir devrim hareketi başlattı. Meşrûtiyet hareketindeki (1905-1911) ulemânın işbirliği, batı tipi bir anayasayı savunan liberal modernistlerin zaferiyle sonuçlanmıştı. Benzer bir ittifak sonucu gerçekleşen **1979 İran devrimi** ise, İslam'ın altın çağından ilham aldığını ileri sürüp modern çağı geleneksel Şîa fıkhının sınırları içine sıkıştırmak isteyen ulemânın zaferiyle sonuçlandı.

Nitekim 3 Aralık 1979 tarihinde yapılan referandumla kabul edilen anayasa, İran'ı bir İslam cumhuriyeti, mezhebini de İsnâaşeriyye olarak

belirliyordu: *On ikinci imamın gaybeti zamanında, İran İslam Cumhuriyeti'nde velâyet-i emr ve ümmetin imâmeti adâlet ve takvâ sahibi, zamanının şartlarına agâh ve cesur fakîhin uhdesine verilmiştir* (Anayasa, bölüm: 1, madde: 1 ve 5). *İran'ın resmî dini İslam ve İsnâaşerî mezhebidir. Ve bu madde, ebediyen değiştirilemez* (Anayasa, bölüm: 1, madde: 12). Dolayısıyla Humeynî'nin velâyet-i fakîh teorisi, yani fakîhin, sadece sosyal ve dinî konularda değil, siyasî alanda da İmam'ı temsil yetkisine sahip olduğu düşüncesi, sistemin merkezine oturtulmak suretiyle, İran, geleneksel kollektif merceiyyet (gerekli şartları taşıyan merci-i taklidlerin, yani müctehidlerin müşterek temsil yetkisine sahip olması) anlayışını terk ederek, imamın bütün yetkilerini tek bir fakîhin uhdesine bırakan tekelci merceiyyeti uygulamaya başladı. Bu yüzden velâyet-i fakîh nazariyesi, başlangıçta, Humeynî'nin dışındaki bütün taklid mercilerinin tepkisini çekmiştir.

4 Haziran 1989 tarihinde vefat eden ve kefeninden bir parçaya sahip olabilmek için insanların birbirini ezdiği büyük bir merasimle defnedilen Âyetullah Rûhullah el-Mûsevî el-Humeynî'den sonra, Anayasanın 110. maddesi gereğince, Rehberlik, yani dinî-siyasî önderlik makamına Âyetullah Ali Hüseyin Hameneî (1989--) getirilmiş ve Cumhurbaşkanlığı'na da sırasıyla Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî (1989-1997), Muhammed Hâtemî (1997-2005) ve nihayet Mahmud Ahmedî Nejâd (3 Ağustos 2005--) seçilmişlerdir. Fakat İran'ın devrim sonrası kaydettiği gelişmeler ile Şîîliğin durumu, henüz tam anlamıyla istikrara kavuşmuş değildir.

İMÂMİYYE ŞÎASI'NIN GÖRÜŞLERİ

İmâmiyye'ye göre din, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi, iki ana bölümde ele alınır: Usûl-i Dîn ve Furû-i Dîn. Bilindiği gibi usûl ya da usûl-i dîn inanç ve itikatla ilgili konuları; furû ya da fürû-i dîn ise tatbikat ve uygulamalar bölümü olup daha çok ibadetler ve insanlar arasındaki muameleleri ihtiva etmektedir. İmâmiyye'de usûl-i dîn genel olarak, sırasıyla tevhîd, nübüvvet, imâmet, adl ve mead olmak üzere beş ana başlık altında ele alınır.

İmâmiyye Şîası'nın İtikadî Görüşleri

Tevhîd

Tevhîd, bütün İslam fırkalarının üzerinde hassasiyetle durduğu bir konu olup, Allah'ın birliği, başka bir ilah olmadığı, yaratıcının sadece O olduğu, O'ndan başka her şeyin yaratılmış bulunduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, fakat her şeyin O'na muhtaç olduğu, doğurmamış ve doğurulmamış olduğu, hiçbir şeyin kendisine eşit ve denk olmadığına inanmaktır. İmâmiyye'ye göre tevhid kendi içinde dört esasa dayanır:

Tevhîd-i zât: Zatî tevhîd de denilen bu tür tevhîd, Allah'ın zâtının bir olduğunun belirtilmesi; her türlü noksanlıktan münezzeh bulunduğunun, eşi ve benzerinin, yaratılmışlarınkine benzeyen bir vasfının bulunmaması; varlığının kendisinden olup cismi ve mekanının bulunmaması; O'nun cevher, araz, şekil, uzunluk, genişlik, ağırlık, hafiflik, sükûnet, hareket, yer ve zamanla vasıflandırılmaması; her şeyin O'na muhtaç, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmamasının ifadesidir.

Tevhîd-i sıfât: İlahî sıfatların zât ile ayniyet ifade ettiğini belirten bu tür tevhîd konusu, İslam mezhepleri arasında şiddetli tartışmalara sebep olmuştur. İmâmiyye'ye göre Kur'ân ve hadislerde zikredilen Allah'ın hayy, alîm, kadîr, semî ve basîr olması gibi ona izafe edilen bütün özellikler yahut sıfatlar, O'na hastır. Mutlak anlamda diri olan, bilen, duyan ve kudret sahibi olan O'dur. O konularda Allah'ın şerîki ve benzeri yoktur. Fakat bu özellikler ilahî zâta râcidir. İmâmiyye Allah'ın zatından başka, zâta izafe edilen kadîm sıfatlar konusunu kabul etmez. Onlara göre -tıpkı Mutezile'de olduğu gibi- Allah, zâtıyla bilir, zâtıyla duyar, zâtıyla konuşur; ayrıca zâtın ötesinde kadîm bir ilim, sem' ve kelam mevcut bulunmamaktadır. Eğer böyle olmazsa, kadîmlerin birden çok olması (te'addüdü'l-kudemâ) gerekir. Oysa kadîm olan yalnız Allah'ın zâtıdır. Bu sebeple zâtın dışında herhangi bir kadîm sıfat düşünülemez. Bu yüzden Allah'ın kelâmı muhdestir; Allah'ın kelâmı ve vahyi olan Kur'ân, O'nun yarattığı kelam nevindendir; onun mahlûk olmadığı konusundaki sözler kabul edilemez. Yine bu anlayışın sonucu olarak İmâmiyye'ye göre Allah'ın, ne dünyada ne de ahirette gözlerle görülmesi (ru'yetullah) mümkün değildir. Bu inanç, Kur'ân, akıl ve imamlardan gelen haberlerle sabittir.

Tevhîd-i Fiil: Allah'ın yaratma, öldürme, diriltme ve rızık verme gibi fiilleri yönünden birlenmesi ve O'ndan başka yaratıcı olmaması, yaratıcılığında ortağı bulunmaması demektir. Mümin Allah'ın fiillerinde hiçbir şeyin tesiri olmadığına inanmakla mükelleftir.

Tevhîd-i İbâdet: İbadetin sadece Allah'a yapılması, ondan başka hiçbir şey ve kimseye ibadet edilmeyeceği, tek mabûdun O olduğu, O'ndan başkasına ibadetin şirk teşkil ettiği; bu sebeple Allah'tan başka hiçbir varlığa, insana, meleğe, bir imama, peygambere kulluk edilmeyeceğinin tasdik edilip uygulanmasıdır.

Nübüvvet

Nübüvvet yahut peygamberlik, Allah'ın seçtiği kullarını, Cebrail vasıtası veya doğrudan vahiy yoluyla ilahî bir vazife ile mükellef kılmasıdır. İlahî tebliği alan peygamberlerin görevi, bunu halka ulaştırarak onları doğru yola iletmektir. Peygamberler kulların en hayırlıları, en güvenilirleri olup günahtan korunmuş kimselerdir. Tebliğ görevlerinde kesinlikle hata, kusur, noksanlık ve ihmal bulunmaz. Peygamberlik kesb ve iktisapla elde edilecek bir makam ve mevki olmayıp, ilahî bir lütuftur. Hz. Peygamber, bütün peygamberlerin en üstünü ve sonuncusudur.

Görülüyor ki İmâmiyye bu görüşleriyle nübüvvet konusunda Ehl-i Sünnet'le aynı kanaati paylaşmaktadır. Nübüvvetin bir cüzü olarak kabul edilen melekler hakkında da farklı bir itikadları yoktur. Ancak kitaplara iman meselesinde kısmen değişik kanaatlere sahiptir. Kitaplara iman bahsinde, Kur'ân'ın mahiyeti hakkında İmâmiyye kendi arasında bazı ayrılıklara düşmüştür. İlk Şiî müelliflerden olan Şeyh Sadûk (ö. 381/991)'tan itibaren günümüze kadar Şiî ulemânın büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın bugün elimizde bulunan nüsha olduğunu kabul ederken, daha önce Küçük Gaybet döneminde yaşamış olan Küleynî (ö. 329/940), her ne kadar elimizdeki mushafı kabul eder görünüyorsa da, Ali evlâdında el-Câmî' denen ve Peygamber'in arşınıyla yetmiş arşın uzunluğunda ve bizzat Hz. Peygamber tarafından Ali'ye yazdırılmış bir "sahîfe" bulunduğunu; ayrıca Hz. Fatıma'nın yanında da elimizdekinin üç misli büyüklüğünde ve içinde ondan tek kelime dahi

bulunmayan bir mushafın mevcut olduğunu ifade eder. Mamafih yaklaşımlardaki bu farklılığa rağmen, bugün İmâmiyye'nin, mevcut mushafa dayandığı ve Kitab olarak onu kabul ettiği aşikardır. Ancak mevcut Kur'ân-ı Kerim'i, İmâmiyye inanışı ve Hz. Ali ile evlâdı adına yorumlama hususunda aşırı bir gayret içinde oldukları ve tamamen farklı bir tefsir anlayışını benimsedikleri hususu da kesindir.

İmâmet

İmâmiyye Şîası'nda imân, usûl-i dînden olan imâmete inanmakla tamamlanabilir. İmâmîler, nübüvvetin nasıl Allah'tan bir lütuf olduğuna inanıyorlarsa, her asırda Peygamber'in vazifeleriyle vazifelenmiş, insanların hidayet ve irşadlarını üstlenmiş bir imamın yine Allah'ın lütfuyla olan mevcudiyetine aynı şekilde inanmaktadırlar. Onlara göre imam, Allah tarafından seçilmiştir ve ancak O'nun tarafından tayin edilebilir. Bu tayin, Peygamber'e indirilen vasiyete göre gerçekleşir. Onlara göre sözkonusu vasiyette, imamların hepsinin ismi zikredilmiştir. İmâmiyye'ye göre, hiçbir peygamber kendi bilgisinin gerçek vârisleri olan imamlar olmaksızın gönderilmemiştir. Nass döneminde imamla peygamberin durumu kıyaslanacak olursa, imamın da peygamber gibi Allah'ın özel lütfuna mazhar olduğu dikkati çeker ve işte bu husus, imamları masûm (günahsız) kılarak, Allah'ın insanlara şâhidi ve O'nun hucceti olmalarını sağlar. Onlara göre imamın en önemli özelliği, onun ismetidir. Ehl-i Sünnet, bunun sadece Peygamber'e ait bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. İmâmîler ise, imâmetin, nübüvvetin bir devamı olduğunu ve Hz. Peygamber'den sonra insanlığı hidayete erdirecek olanların bizzat imamlar olduğunu düşündüklerinden, onların da peygamberler gibi günahtan korunmuş olmaları gerektiğine kani olmuşlardır.

Ayrıca imamlar, Allah'ın nurunun Peygamber kanalıyla kendilerine intikal ettiği masûmlardır. İmâmiyye, Hz. Adem'in sulbünde, Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in nurlarının bulunduğunu ve bu nurun Hz. Muhammed vasıtasıyla Hz. Ali ve sırasıyla diğer imamlara geçtiğini ifade eder. Bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra dini, kıyamet vaktine kadar yorumlama görevi, ilahî kaynaklı bilgiye sahip olup görüş ve düşüncelerinde herhangi bir hata bulunmayan imama aittir. Yeryüzü ancak imam tarafından düzene sokulabilir ve böyle bir imamı tanımaksızın ölmüş olan kimse, câhiliye üzere ölmüş demektir. İmâmet, İmâmiyye'ye göre Şîa'yı diğer Müslümanlardan ayıran, farklı bir mezhep olmasını sağlayan bir doktrin olduğu için, belki de onlara göre, inanç esasları arasında en önemli olanıdır denilebilir. Ancak imâmete inanma şartının, mezhebî bir şart olup, bu mezhepten olmayanların buna inanmamakla küfre düşmeyecekleri de, belirli bir dönemden itibaren kabul edilmiştir. Bununla birlikte İmâmiyye'ye göre, inananlar imam olmaksızın kurtuluşa eremeyecekleri gibi, âdil olup kainatı belirli bir gayeye matuf olarak yaratan Allah da dünyayı böyle bir liderden mahrum bırakmayacaktır.

İmâmiyye'ye göre imamın liderliği dinî ve dünyevî bakımdan Peygamber'inkine benzer. Bunun neticesi olarak Müslümanlar'ın onlara tabi olup itaat etmeleri gerekir ve neticede imama muhalefet ve reddediş, Peygamber'i reddetmek, Peygamber'i reddediş de Allah'ı reddetmek manasına gelir ki; bu durum İmâmiyye'ye göre şirktir. Çünkü Peygamber "kendisine vahyedilen", imam da "kendisine ilham edilen" kişidir. Neticede İmâmî alimler, Peygamber'in ölümünden sonra Kur'ân'ın sırlarının

anlaşılmasında, şerî hükümlerin bilinmesinde ve diğer ilim ve fenlerle ilgili hususlarda yegâne kaynağın imamlar olduklarını ve imâmetin bu sebepten nübüvvetin devamı olduğunu savunmaktadırlar. İmâmiyye'nin büyük çoğunluğu bilgi bakımından imamların, Hz. Muhammed hariç diğer peygamberlerden daha üstün olduklarına inanırlar. Hatta onların helal ve haram bilgilerinden daha fazlasına sahip oldukları düşünülmüş ve bu bilginin gaybı, bütün dilleri, insanların zihinlerinden geçenleri de kapsayacak kadar şümullü olduğu kabul edilmiştir (Uyar, 2000, s. 19-27).

SIRA SİZDE 3

İmâmiyye'nin ilk halifeler ve imâmet hakkındaki görüşleri, Zeydiyye'den hangi hususlarda ayrılmaktadır?

Adâlet

İmâmiyye'ye göre dinin dördüncü aslı ve dolayısıyla inanç esaslarından olan adâlet, Allah'ın âdil; kulun da iradesinde ve fiillerinde hür ve muhtar oluşudur. O'nun, iyi kimseye iyiliğine karşılık mükâfatta, kötü kimseye de kötülülüğüne karşılık cezada bulunması, adâletinin zarurî bir icabıdır. Kul, fiillerinde hür ve muhtârdır. Mutezile'nin dediği gibi, cebr (zorlama) ve tefvîz (havale) yoktur.

Meâd

İmâmiyye'nin usûl-i dînden sayıp benimsediği beş prensipten sonuncusu, ölümden sonra ahiret hayatının hak olduğu esasıdır. Kelime anlamıyla meâd, tekrar dönülüp gelinen veya önceden bulunulan yer demektir. Terim olarak da, Allah'ın kullarını ölümlerinden sonra tekrar diriltip dünyada yaptıklarının hesabını sorması anlamına gelir. Ölümden kıyamete kadar berzah hayatı ve en son kıyamet ve diriliş vuku bulacaktır. Kıyamete dair Kur'ân ve hadislerde geçen mîzan, sual, hesap, sırât, şefâat, cennet, cehennem hepsi gerçektir; bunların hiçbiri akılla yorumlanamaz; keyfiyeti de bilinemez. Meâd cismanîdir ve bunlara icmâlen iman yeterlidir.

Mamafih İmâmiyye, kabir suali, mîzan, hesap ve benzeri kıyamet ahvali ile ilgili hususlarda, Ehl-i Sünnet'e kıyasla bazı farklı yorumlarda bulunur. Mesela kabirde onlara göre, "*Rabbin kim? Peygamber'in kim*?" diye sorulduktan sonra, "*İmamın kim*?" diye de sorulacaktır. "*İmamım Ali'dir*" diyenler kurtulacaktır. Aynı şekilde ba's (yeniden diriliş) günü Kevser suyunu Hz. Ali dağıtacak; dostlarına ikram edip düşmanlarını kovacaktır. Onlara göre, cennet ile cehennem arasında bir sûr olarak tarif edilen A'râf'daki "*her iki tarafı da simalarından tanıyan adamlar*" (el-Arâf, 46), Hz. Peygamber ve on iki imamdır. Yine ancak imamları tanıyanların sırât üzerinden geçişine izin verilecektir. Ahirette ümmetlerin hesaplarını da imamlar görecektir. Nebi'nin ve imamların Şîası'na (taraftarlarına) hesap sorulmayacaktır.

Dinin usûlüyle doğrudan ilgili olmamakla beraber, mezheb mensuplarınca itikadî hususlar arasında kabul edilen rec'at, bedâ ve takiyye gibi bazı meseleler vardır ki, bunlar da bir anlamda itikadî konulara ilave edilmiş bulunmaktadır.

Rec'at (dönüş), Allah'ın, ölenlerin bir bölümünü öldükleri surette dünyaya getireceğine, böylece bir insan kesiminin yükseltileceğine, bir insan kesiminin de alçaltılacağına, hak sahibi insanların haklı olduklarının,

zâlimlerin ise haksız bulunduklarının meydana çıkacağına inanmaktır. Rec'atin, Şîa inancının esas unsurlarından olduğunu ve buna inanmayanın Şiî olmadığını söyleyenler de vardır. Muzaffer'e göre, *"Dünyaya gönderilecek kişiler, imanda en üstün olanlarla fesadda en aşağı derecede bulunanlardır. Bunlar sonra tekrar ölecekler, kıyamet koptuktan sonra sevaba nail olacaklar ve azaba uğrayacaklardır."* (Muzaffer, 1978, s. 64). Ehl-i Sünnet, rec'ati kabul etmemektedir. Halbuki İmamiye'ye göre, rec'ate inanmak ne tevhîd inancına zıddır, ne de nübüvvet inancına; hatta bu iki inancı kuvvetlendirir. İmâmiyye Şîası'nda rec'at anlayışının temel güdüsü, zulme uğrayan Ehl-i Beyt mensuplarıyla onlara zulmedenlerin, on ikinci imamın ortaya çıkması döneminde diriltilip tekrar dünyaya gönderilmesi ve ardından Ehl-i Beyt düşmanlarından intikam alınmasını gösterme çabasıdır. İlk olarak, belli bir Ehl-i Beyt liderinin veya bütün insanların rec'ati şeklinde gündeme getirilen bu düşünce, Şîîliğin ayrı bir fırka olarak teşekkül etmeye başlamasından itibaren, zâlimler ve zulmedilenlerin rec'ati olarak iki grupla sınırlandırılmış ve son olarak da on ikinci imamla bağlantı kurulmuştur.

Bedâ, ortaya çıkarılmak, görünmek, bir işi yapmaya niyetlenmişken o işten vazgeçip başka bir işi yapmaya kalkışmak anlamlarına gelir. Kısaca bedâ, zuhûr demektir. Bir insanın, yapmayı düşündüğü işten vazgeçerek başka bir şekilde davranması mümkündür ve bu, bilgisizlikten veya layıkı ile bilememekten ileri gelir. Ancak Allah'ın bu manada fikir ve irade değiştirmesinden söz edilemez. Cafer Sâdık, *"Allah, bir şeyi yaptıktan sonra ondan pişmanlık duyar iddiasında bulunan biri, bizim görüşümüze göre, Yüce Allah'ın inkarcısıdır"* der.

Bedâ inanışı, İmâmiyye'de, Sâdık'ın oğlu İsmail yüzünden ortaya çıkmıştır. Rivayete göre Sâdık, önce oğlu İsmail'in imâmetinden söz etmiştir. Ancak İsmail'in, kendi sağlığında ölmesi üzerine, İsmail hakkındaki ilk iradenin Allah tarafından değiştirildiğini söylemesi, bedâ inanışının esasını teşkil etmiştir. İmâmiyye'ye göre, *"Allah dilediğini siler; dilediğini sabit kılıp bırakır"* (er-Râd, 39). Böylece Allah, maslahata uygun tarzda izhar ettiği şeyi, sonra imha edip ayrı bir tarzda izhar edebilir. Ayrıca bedâ, İmâmiyye'ye göre, Hz. Peygamber'in şeriatıyla diğer şeriatların nesh edilmesine, hatta ona vahyedilen bazı hükümlerin sonradan nesh edilmesine benzer. Ehl-i Sünnet'e göre ise, nesh meselesini bedâ anlayışı içinde görmek mümkün değildir.

Takiyye de, İmâmiyye'nin diğer mezheplerle ihtilaf yaşadığı konulardan birisidir. Gerçi takiyye çoğu mezhebin kabul ettiği bir görüştür; çünkü "korunmak, sakınmak" demek olan takiyye, elinde kuvvet ve iktidar bulunan kâfir ve zâlimlerin canlar ve mallar üzerindeki tehditlerinden sakınmak için tecviz edilmiştir. Buna göre insan, can ve malını kurtarmak için, hakikatte sahip olduğu görüş ve inancını saklayabilir veya aksini izhar edebilir. Şîa, siyasî baskılardan korunmak ve masûm kabul ettiği imamların kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı açıklamalar getirebilmek için bu ilkeye başvurmuştur. Onlara göre imam, takiyye halinde kendisinin imam olmadığını söyleyebilir. Hatta imam, takiyye yoluyla küfür, küfre rıza gösterme ve fısk alametlerini ızhar edebilir. Bu durumda da kendisine itaat farzdır.

Hicri ikinci asırdan itibaren Şiî fikir hayatında yer etmeye başlayan takiyye inancı, on ikinci imamın gaybeti iddiasıyla birlikte farklı bir boyut kazanarak gâib imamı bekleme düşüncesiyle birleşmiştir. Mesela Şeyh Sadûk'a göre *"takiyye vâcibdir, ve onu terk eden, namazı terk edenle aynı*

durumdadır”. Yine ona göre *“takiyyeyi Kâim (on ikinci imam)’in ortaya çıkışından önce terk eden kimse, Yüce Allah’ın dininden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış ve Allah’a, O’nun Resulü’ne ve imamlara muhalefet etmiş olur”*. Mezheplerinde takiyyeye bu derece önem veren İmâmiyye mensuplarına karşı diğer mezhepler, belli bir güvensizlik duymakta kendilerini haklı görmüşlerdir.



İmâmiyye itikadı hakkında geniş bilgi için E. Ruhi Fığlalı’nın İmâmiyye Şîası (Ankara, 1984) adlı kitabına müracaat ediniz.

İmâmiyye Şîası’nın Diğer Görüşleri ve Ca’ferî Fıkhına Göre Bazı İbâdet ve Muameleler

İmâmiyye’nin, Ehl-i Sünnet gibi, şerî hükümlerin kaynağı kabul ettiği dört asıl, Kitab, Sünnet, İcmâ ve Akıl’dır.

Kitab, daha önce de belirtildiği gibi Kur’ân-ı Kerim’dir. Başlangıçta, tahrîfu’l-Kur’ân yönünde bir takım iddialar bulunmasına rağmen, daha sonra bundan büyük ölçüde vazgeçilmiş ve Kur’ân’ın bugün elimizde bulunan Kitab olduğu kabul edilmiştir. Onun yorumu da ancak Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt’inin hakkıdır.

Sünnet, diğer İslamî gruplarda, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri olarak değerlendirilirken, İmâmiyye sünnet kavramını daha geniş şekilde ele alarak, on dört masûmun, yani Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve on iki imamın kavil, fiil ve takrirleri olarak ele almaktadır. İmâmiyye, Hz. Peygamber’den ancak Ehl-i Beyt kanalıyla gelen rivayetlere uyar. Bu tutum, diğer ashâbı adaletli saymamalarının bir sonucudur. Ehl-i Sünnet’in Kütüb-ü sitte diye isimlendirdiği altı hadis kitabı gibi, İmâmiyye’nin de, Küleynî’nin el-Kâfî’si, Şeyh Sadûk’un Men lâ yahduruhu’l-fakîh’i, Şeyh Tusî’nin Tehzîb ve İstibsâr’ından oluşan Kütüb-ü erba‘a’sı bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin (ö. 1110/1699) yüz on ciltlik Bihâru’l-Envâr’ı da önemli hadis kaynakları arasında yer almaktadır.

İcmâ’ya gelince usûlîler, masûmun sözünü keşfeden bir delil olması sebebiyle onu, şerî kaynakların üçüncüsü kabul ederlerken ahbârîler, icmânın delil olarak kabulünün mümkün olmadığını ileri sürerler.

Akıl, usûlîlere göre Kitab, Sünnet ve icmâda bulunmayan şey hakkında hüküm verir. Ahbârîler ise, aklın, şerî hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek, onunla amelin bizzat imamlar tarafından yasaklandığını savunurlar. Onlara göre, kıyamete kadar insanlığın ihtiyaç duyacağı bütün hususların cevabı, imamların ahbârında mevcut olduğu için, akıl gibi muteber olmayan bir delile ihtiyaç yoktur.

İslam’ın beş şartının farziyeti konusunda İmâmiyye’nin, ya da fıkıhdaki mezhepleri olan Caferiyye’nin Ehl-i Sünnet’le bir ihtilafı bulunmamaktadır. Ancak bazı ibadetlerin ifasında küçük farklılıklar göze çarpmaktadır.

Abdest, Ezan ve Namaz: Caferîlik’te abdest alınırken ayaklar yıkanmaz, su ile meshedilir. Buna mukabil mestler üzerine mesh caiz değildir. Ezanda, *Muhammedün Resûlullâh*’dan sonra *Aliyyün Veliyyullâh* ilavesi ve *hayye ‘ale’l-felâh*’dan sonra *hayye ‘alâ hayri’l-‘amel* ilavesi yapılır. Seferîliğe bakılmaksızın beş vakit namaz üç vakit içinde cem edilerek kılınır. Sabah namazı kendi vaktinde, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı da birleştirilmek suretiyle eda edilir Namazda kıyâmdayken Mâlikîyye’de olduğu gibi elleri

bağlamak gerekmez. Secdedeyken, secdenin toprak cinsinden bir madde üzerine yapılması gerekir. Bu iş için genellikle mühür denilen, Kerbela toprağından mamül taşlar kullanılır. Cemaatle terâvih kılmak meşru değildir.

Humus: Ramazan ayında oruç, hac mevsiminde haccetmek ve zenginler için zekat konularında diğer mezheplerle bariz bir ihtilaf bulunmamaktadır. Humus vergisi ise zekattan ayrı bir mali ibadettir ve zekat almaları haram olan Ehl-i Beyt mensuplarına tevdi edilir. Ticari kazançlar, harp ganimetleri, define ve arazi gelirlerinden beşte bir oranında verilir.

Nikah: Normal nikah akdi (akd-i dâimî) yanında Caferiyye mezhebi, geçici nikah akdine (akd-i inkita) izin vermektedir. **Mut'a nikahı** ya da sıyka nikahı denen bu nikah türü, Ehl-i Sünnet'e ve diğer Şiî mezheplere göre caiz değildir. Hz. Peygamber'in belli bir süre bu nikahı uygulattığı ancak daha sonra yasakladığı bilinmektedir. Yasaklayıcı rivayetler Caferilerce muteber sayılmamıştır.

Mut'a nikahı, geçici süreliğine yapılan bir akit olup iki şartı bulunmaktadır. İlk şart, evlilik süresinin tayin edilmesidir. İkinci şart, kadına ödenecek ücretin belirlenmesidir. Tayin edilmiş süre bittikten sonra nikah, boşamaya veya başka bir işleme gerek kalmadan kendiliğinden sona erer. Ayrılan kadın, kırk beş gün iddet beklemeden yeniden nikahlanamaz. Bu nikahtan eğer çocuk doğmuşsa, velayeti babaya aittir ve babasının mirasına hak kazanır. Mut'a müddeti içindeki ölümlerde ise karı ile koca birbirlerine mirasçı olamaz.

Özet

İmâmiyye Şîası'nın diğer Şiî fırkalardan ayrı müstakil bir fırka olarak ortaya çıkışını açıklayabilmek.

İmâmiyye'nin bir fırka olarak teşekkülü çeşitli evrelerden geçerek olmuştur. Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra siyasî istikamette oluşan Şiî temayüllerin daha sonra dinî içerik kazanmaya başlamasıyla, Şiî gruplar arasındaki farklılaşma daha da artmıştır. Bugünkü İmâmiyye'nin benimsediği nass-tayin nazariyesinin on iki imam anlayışıyla birleşmesi, imâmetin Hz. Hasan'ın vefatından sonra Muhammed Mehdî'ye kadar Hz. Hüseyin'in oğullarında devam ettiği düşüncesi ve bunun gaybet doktriniyle birlikte değerlendirilmesi, ancak Hasan Askerî'nin vefından sonra ortaya çıkmıştır.

İmâmiyye'yi görüşleri itibariyle, Zeydiyye, İsmâiliyye ve ğulâta mensup diğer Şiî fırkalarla karşılaştırabilmek.

İsmâiliyye'nin benimsediği bâtınîlik düşüncesi İmâmiyye'de bulunmamaktadır. Zeydiyye, benimsemiş olduğu efdal-mefdûl anlayışıyla, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ve idarelerine karşı hoşgörülü yaklaşmaktadır. İmâmiyye'de ise efdal'in imameti zaruri olduğu için, aynı hoşgörü mevcut değildir. Ayrıca Zeydiyye'de gâib imam inancı yoktur.

İmâmiyye'nin on iki imam olarak kabul ettiği zevâtın tarihî şahsiyetleri hakkında tartışabilmek.

On iki imam olarak bilinen kişiler, Ehl-i Sünnet ve diğer İslam mezhepleri tarafından saygıyla anılan şahsiyetlerdir. İmâmiyye, bu şahısların tarihi kişilikleri üzerine muazzam bir inanç ve gelenek örgüsü inşa etmiştir.

İmâmiyye'de gaybetin ortaya çıkış zaruretini ve bunun doğurduğu sorunları açıklayabilmek.

İmâmiyye kelamcıları, varlığına ilişkin yeterli tarihi deliller mevcut olmamasına rağmen, İmam Askerî'nin bir oğlunun mevcudiyetini varsaymışlar ve inanç sisteminin bütününü bu varsayım üzerine bina etmişlerdir. Bu düşüncenin doğal ve kaçınılmaz sonuçları, bekleyiş (intizar) nazariyesi ile, buna bağlı olarak, gaybet döneminde siyasal faaliyetlerin haram sayılmasıdır. On ikinci imamın ortaya çıkmaması, Şîa'nın imâmetten yoksun kalarak hayattan çekilmesine yol açtığı için, buna bir çözüm olarak velâyet-i fakîh nazariyesi ortaya atılmış; ancak bu nazariye ulemânın genel onayını alamamıştır.

Kendimizi Sınayalım

1. On iki imam anlayışı aşağıdaki fırkalardan hangisine **uymaz?**

a. İsnâaşeriyye

b. İmâmiyye

c. Caferiyye

d. Keysâniyye

e. Kâimiyye

2.. Aşağıdaki gruplardan hangisi Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra ortaya **çıkmamıştır?**

a. Askerî'nin kardeşi Cafer b. Ali'nin imâmetini savunanlar

b. İmâmetin Askerî ile birlikte sona erdiğini iddia edenler

c. Askerî'nin imâmetinin bâtıl olduğunu düşünenler

d. Ali Rızâ'nın imam olması gerektiğini savunanlar

e. Muhammed Mehdî'nin yeni imam olduğunu düşünenler

3. Allah'ın zâtının, sıfatlarının aynı olduğu görüşü, aşağıdaki itikadî görüşlerden hangisiyle doğrudan irtibatlıdır?

a. İmâmet

b. Tevhîd

c. Nübüvvet

d. Meâd

e. Adâlet

4. İmâmiyye günümüzde hangi devletin resmî mezhebidir?

a. Irak

b. Bahreyn

c. Lübnan

d. Suriye

e. İran

5. Usûlîlik aşağıdakilerden hangisini **kabul etmez?**

a. Kıyamete kadar Müslümanlar'ın ihtiyaçlarının karşılanmasında imamların ahbârı yeterlidir.

b. Şerî deliller Kitab, Sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dörde ayrılır.

c. Kitab ve Sünnet'ten delil bulunamadığında icmâ ve akla başvurulur.

d. Şerî hükümlerin çıkarılmasında uygulama ilkeleri de geçerlidir.

e. İctihad haram değildir.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, "İmâmiyye Şîası'nın Teşekkülü" konusunu yeniden okuyunuz.

2. d Yanıtınız farklıysa, "İmâmiyye Şîası'nın Teşekkülü" konusunu yeniden okuyunuz.

3. b Yanıtınız doğru değilse, "İmâmiyye'nin İtikadî Görüşleri" konusunu yeniden okuyunuz.

4. e Yanıtınız farklıysa, "Giriş" ve "Gaybet-i Kübrâ Dönemi" konularını yeniden okuyunuz.

5. a Yanıtınız doğru değilse, Ahbârîlik ve Usûlîlik başlıklarını yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra ortaya çıkan siyasî içerikli Şiî temâyüller farklı istikamette gelişmiştir. Bir kısmı Hz. Ali'nin Hz. Fatıma soyuna, bir kısmı Muhammed b. el-Hanefiyye gibi Ali'nin Fatıma'dan olmayan çocuklarına, diğer kesimi de başta Abbasîler olmak üzere tamamıyla Ali soyundan olmayıp da dedesi Abdulmuttalib'in soyundan gelenlere lider gözüyle bakıyordu.

Sıra Sizde 2

Gaybet doktrini, Şîa'daki liderlik sorununu kısmen çözmüş gibi gözükse de, İmâmiyye'nin dışında birçok fırkanın ortaya çıkmasını önleyememiştir. Hatta bu dönemde Şiîliği terkedenler bile olmuştur. Gaybet sonrasında da on ikinci imamı kimin temsil edeceği meselesi Şiî ulemânın ahbârî ve usûlî kanatları arasında büyük tartışmalara sebep olmuştur.

Sıra Sizde 3

İmâmiyye, imamların Allah tarafından nass ve tayinle belirlendiğini savunurken, Zeydiyye'ye göre Hz. Peygamber, sağlığında isim vererek ve şahıs belirterek yerine bir imam tayin etmemiş ve vasiyette bulunmamıştır. Ayrıca Zeydiyye, gâib imam fikrini reddetmektedir. İmamın, kendi imâmetini açıkça ilan edinceye kadar biat isteyemeyeceği hususunda ısrarlıdır. İmâmiyye, ilk halifeleri Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gaspeden gâsıplar olarak görürken, Zeydiyye, efdal-mefdûl nazariyesini ortaya atarak, efdal olan Ali varken mefdûl olan Ebubekir ve Ömer'in hilâfetlerinin meşrûluğunu savunmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Abdülhamid, İ. (1994), **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları,** trc. M. Saim Yeprem, İstanbul.

Bozan, Metin (2004) **İmamiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci,** Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü.Sosyal Bil. Ens.

Büyükkara, Mehmet Ali. (2010), **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1984), **İmâmiyye Şîası**, İstanbul.

Fığlalı, E. R. (1996), **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, Ankara.

Gölpınarlı, A. (1979), **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik**, 1979, İstanbul.

Hakyemez, Cemil. (2009), **Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam**, İstanbul.

el-Kâtib, Ahmed. (2005), **Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, Ankara.

Kutlu, Sönmez. (2006**). İslam Düşünce Ekolleri Tarihi**, Ankara: Ankuzem.

Küleynî, Ebû Cafer (1957-59), **el-Kâfî,** nşr. A. A. el-Gaffârî, Tahran.

Muzaffer, Muhammed R (1978), **Şîa İnançları**, İstanbul.

Onat, Hasan. (2000), **99 Soruda İslam Mezhepleri**, Ankara.

Öz, Mustafa, **Mezhepler Tarihi**, yayımlanmamış kitap.

Tabersî, Ebû Mansûr. (1983) **el-ihticâc**, Beyrut

Uyar, Mazlum. (2000), **İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri-Ahbârîlik**, İstanbul.

Uyar, Mazlun (2004) **Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri,** İstanbul.

Uyar, Mazlum. (2008). **İran'da Modernleşme ve Ulemâ,** İstanbul.

7

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Batınî fırkaların ortak özelliklerini tanıyacak,
- Nusayrîlik, Dürzîlik ve Yezidîliğin tarihi gelişimini ifade edebilecek,
- Nusayrî, Dürzî ve Yezidî öğretilerini, İslam'ın temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla karşılaştırabilecek,
- Batınî fırkaların bağdaştırmacı karakterini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Bâtınîlik
- İsim-Mâna-Bâb
- Tenâsüh
- Takammus
- Hudûd
- Melek Tavus

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki, "Gâliyye", "Bâtıniyye", "Nusayrîlik" ve "Dürzîlik" maddelerini okuyunuz.
- Beşinci üniteden İsmâiliyye mezhebini okuyunuz.

Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezidîlik

GİRİŞ

Klasik İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında, adlandırma ve gruplandırmada farklılıklar bulunmakla birlikte, "Bâtıniyye" ana başlığı altında bazı fırkalara yer verilmektedir. İslâm coğrafyasında ortaya çıkan ve kendilerini İslam'la ilişkilendiren bu fırkaların en önemli özellikleri, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde otaya konulan temel inanç ve ibadetler hakkında, genel anlayıştan farklı, kendilerine has yorumlara sahip olmaları, çoğunlukla "kapalı toplum" olarak hayatlarını devam ettirmeleri, diğer toplum kesimlerine karşı kendilerini koruma amaçlı olarak "gizliliğe" önem vermeleri, içinden geldikleri sosyal çevreye ait önceki inanç ve geleneklere ait birtakım anlayış ve uygulamaları devam ettirmeleri gibi hususlardır.

Geçmişte çok sayıda tali kollar ayrılan bu fırkaların çoğu tarihe karışmıştır. Bunlardan günümüze kadar varlığını devam ettiren ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında haklarında bilgi verilen Nusayrîlik, Dürzîlik ve Yezidîlik en çok öne çıkanlardandır.

NUSAYRÎLİK

Nusayrîlik 9. yüzyılda Muhammed b. Nusayr en-Nemirî (ö. 270/883) tarafından kurulmuş batınî bir fırkadır. Kaynaklarda genellikle Nusayrîlik bazan da Nemîriyye diye anılan fırka, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Alevîlik, mensupları da Alevîler (el-Alevîyyûn) diye anılmaya başlanmıştır. Fırkaya bu ismin verilmesiyle ilgili olarak bazı araştırmacılar tarafından kimi tezler ileri sürülmüşse de bunların doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca bu yapıya Anadolu Alevîliğinden farklılığına işaret etmek üzere Nusayrî-Alevîlik, yahut Akdeniz Alevîliği, Hatay Bölgesi Alevîliği, mensuplarının genellikle çiftçilikle uğraşmalarından dolayı Fellâh gibi isimler de verilmiştir.

Temel karakterestiği bakımından Hz. Ali'ye bir çeşit uluhiyet nispet eden fırka, İslam'ın temel inançları ve ibadetleri konusunda batınî yorumlarla kendine has inanç ve anlayışlar geliştirmiştir. Ayrıca "gizliliğe" özel önem vermiş; kaynakları, inançları ve amelî hayatları uzun asırlar bilim çevrelerinin meçhulü olarak kalmıştır. Diğer batınî yapılar gibi bağdaştırmacı özellik taşıyan fırkanın bünyesinde Şiî-İslâmî anlayışlardan başka Sabiîlik, Musevîlik ve Hıristiyanlık gibi inanışlara ait birtakım izler bulunmaktadır.

Teşekkülü ve Tarihi Gelişimi

Nusayrîliğin tarihi arkaplanı uzun süre, büyük ölçüde gizli kalmıştır. Ancak gerek tarih kaynaklarındaki gerekse 20. yüzyılın başlarında elde edilen fırkanın temel kitaplarındaki bilgilerin birleştirilmesiyle tarihi seyir hakkında önemli bilgilenmeler ortaya konulmuştur.

Fırkanın teşekkülünde ilk öne çıkan isim kuşkusuz Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemirî'dir. Bilinebildiği kadarıyla Basra, Kufe ve Samarra'da yaşayan İbn Nusayr, Irak'ta öteden beri varlığını sürdüren ve hulûl, ittihad, tenasüh gibi eski inanç ve geleneklerden beslenen düşüncelerini değişik şekillerde dillendirmeye başlamış, çok muhtemelen etrafında, aynı kültür havzasından beslenen kesimlerden oluşan küçük bir zümre oluşturmuştur. On iki imam Şiîliği'nce onuncu imam kabul edilen Ali en-Nakî ile on birinci imam kabul edilen Hasan Askerî zamanında yaşamış olan İbn Nusayr, Ali en-Nakî döneminde onun ilahlığını, kendisinin de onun tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu iddia etmiş, tenasühü benimsemiş, İslam'ın bazı haramlarını helal sayarak birtakım aşırı görüşler ileri sürmüştür. Hasan Askerî zamanında ise onun "bâb"ı olduğunu iddia etmiş, onun vefatının ardından on ikinci imam Muhammed Mehdî'nin gaybete intikal ettiğine inanılmasıyla birlikte kendisinin onun sefiri (elçisi) olduğunu söylemiştir.

İbn Nusayr'in 270/883 yılında ölümünün ardından fırkanın başına Muhammed b. Cündüb, onun kısa zaman sonra vefatından sonra da Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cünbülânî geçmiştir. Bunlardan İbn Muhammed Cünbülânî, Cünbülânî adıyla anılan bir tarikat kurmuş ve fırkaya tasavvufî bir boyut katmıştır. Ayrıca bazı bölgelere seyahate çıkarak hareketin yayılması için yoğun faaliyetlerde bulunmuş, bu amaçla gittiği Mısır'da Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'nin fırkaya girmesini sağlamıştır.

Nusayrîlik tarihi açısından önemli bir şahsiyet olan ve bazan fırkanın ikinci kurucusu olarak da anılan Hasibî, Cünbülânî'nin 287/900 yılında ölümünden sonra hareketin başına geçmiş, fırkanın sistemleşmesi ve yayılmasında büyük rol oynamıştır. Hasibî, akrabalık ilişkileri bulunan Büveyhî hanedanlığına sığınıp desteklerini almıştır. Bu çerçevede kaleme aldığı el-Hidâyetü'l-Kübrâ ve el-Mâide isimli eserlerini Büveyhî hükümdarı Seyfüddevle'ye ithaf etmiştir. Ayrıca kaleme aldığı Kitâbü'l-Mecmû' isimli eser de fırkanın ana kaynağı olmuştur.

Hasibî ile birlikte teşekkülünü tamamlayan fırka, küçük gruplar halinde Irak ve Suriye'nin belli bölgelerinde taraftar bulmuştur. Onun 358/969 yılında ölümünün ardından Bağdat ve Halep olmak üzere iki merkez ortaya çıkmış, Bağdat'ta Seyyid Ali el-Cisrî, daha büyüğü olan Halep'te ise Muhammed b. Ali el-Cillî hareketi yürütmüştür. İlk merkez Hülagû'nun saldırılarından sonra yıkılmış, Halep merkezi de Cillî'den sonra başa geçen Ebû Said Meymûn b. Kasım et-Taberânî döneminde bugün Suriye içinde bulunan Lazkiye'ye taşınmıştır. Taberânî fırka içinde ortaya çıkan küçük ihtilafları çözmüş, başta mahalli hanedan Tenûhîler olmak üzere dağlık bölgede yaşayan gurupların da bünyeye katılmasını sağlamıştır. Onun 426/1034'da ölümünden sonra, bir fikir vermek üzere saymak gerekirse, aralarında Muhammed b. Hasan Müntecibüddin (ö. 595/1198), Ebü'l-Feth Muhammed b. İsmetü'ddevle (ö. 700/1300), Ahmed b. Câbir el-Gassânî (ö. 803/1400), Hasan el-Acrûd el-Aynî'nin (ö. 836/1432) de bulunduğu kimseler topluma rehberlik etmiştir. Fırka Muhammed b. Yunus el-Kilâzî (1011/1602)

369) zamanında Kitâbü'l-Mecmû'daki Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den bahseden bazı ibarelerin yorumu ile ilgili konularda ikiye ayrılmış, ana yapı Haydarîlik (Şemsiye) adıyla, sayıca daha az olan kesim ise İbn Yunus el-Kilâz'a nispetle Kilâziyye (Kameriye) adıyla anılmış, zaman zaman iki kesim arasındaki soğukluklar birbirlerine düşmanca tutum sergilemeye kadar varmıştır (Üzüm, 2007).

Tarih boyunca Nusayrîlik siyasi bir otorite elde edememiş, varlığını Büveyhîler, Karmatîler, Eyyûbîler, Selçuklular ve Osmanlılar'ın hakimiyetleri altında geçirmiştir. Bunlardan hiç kuşkusuz Hamdanîler dönemi, fırka için en parlak dönem olmuştur. Karmatîler'in 10. yüzyılın başında Suriye'yi ele geçirmesiyle fırka mensuplarının bir kısmı Suriye'de kalmaya devam ederken bir kısmı Antakya bölgesine çekilmiştir. Haçlı istilasındaki Lazkiye ve çevresinin Selahattin Eyyûbî tarafından kurtarılıp alınmasından sonra (458/1188) ise bölge Eyyûbîler'in hakimiyetine girmiştir. Bu dönemin sonunda İsmailîler ve öteki muhalif guruplarla mücadeleye giren fırka, Sincâr dağlarından gelen Emîr Mekzûn es-Sincârî'nin 622/1223 yılında muhalifleri yenilgiye uğratıp bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte belirli bir rahatlık yakalamıştır.

Memlükler döneminde Nusayrîler'in yaşadığı Cebel-i Ensâriyye'nin güneyindeki kaleleri İsmailîler'den alan Sultan Baybars, toplumun yaygın İslamî anlayışa mensup zümrelere katılması için teşebbüslerde bulunmuştur. Batınîlere karşı sert tutumuyla tanınan Sultan Kalavun (1277-1290) döneminde fırkaya intisap etme yasaklandığı gibi, fırka mensuplarının bulunduğu yerlere cami yapma mecburiyeti getirmiş, ancak bu çabalar sonuç vermemiş, kısa bir süre sonra camiler tamamen atıl kalmıştır.

Osmanlılar'ın 1526'da Mercidabık savaşı sonrasında ilgili bölgeleri imparatorluğa katmasıyla birlikte Nusayrîler Osmanlı idaresine girmiş, uzun dönem Halep eyaletine bağlı olarak, mahalli şeyhlerin denetiminde muhtar bir hayat yaşamışlardır. Mısır'lı İbrahim Paşa'nın devlete karşı giriştiği harekatta (1839) büyük kayıplar vermelerine rağmen devlete karşı sadık kalan Nusayrî toplumu, siyasi ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak bazı küçük çaplı isyanlara girişmişse de bunlar büyümeden bastırılmıştır. II. Abdülhamid zamanında diğer batınî topluluklar gibi Müslüman ahali arasında kabul edilerek mecburi askerliğe tabi tutulmuş, ayrıca bölgedeki Hıristiyan misyonerlerinin propagandalarına karşı tedbir talepleri dikkate alınarak destek vaadinde bulunulmuş, belli yerleşim merkezlerine camiler inşa edilip imamlar tayin edilmiştir. Ancak bu tedbirler sınırlı oranda kabul görmüş, Birinci Dünya Savaşı sonunda bölgenin önce İngilizler sonra Fransızlar tarafından işgali sonrasında ise tamamen son bulmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Fransızlar'la Suriye'li yetkililer arasında gerçekleşen görüşmelerden sonra 1920 yılında Alevî otonom bölgesi kurulmuş, 1936 yılında burası Suriye devletinin bir vilayeti kabul edilmiş, 1939 yılında Fransa Lazkiye bölgesini Suriye'den ayırarak müstakil bir statü vermiş, aynı tarihte İskenderun sancağı Türkiye'de kalmış, uzun görüşmelerin ardından Lazkiye idaresi 1942 yılında resmi törenle Suriye'ye katılmıştır.

Nusayrî toplumu günümüzde Suriye, Türkiye ve Lübnan'da yaşamaktadır. Suriye'de Lazkiye ve Cebel-i Ensâriyye bölgesi başta olmak üzere ülkede tahminî olarak % 8-12 arasında gösterilen bir nüfus oranına sahiptir. Türkiye'de Hatay ile kısmen Adana ve Mersin'in çeşitli yerleşim birimlerinde, Lübnan'da ise daha çok kuzey kesimlerde on bin dolayında nüfusa sahip küçük bir gurup olarak varlığını devam ettirmektedir.

İnanç Esasları ve İbadet Anlayışları

İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış olmakla birlikte, doğup geliştiği mekanlardaki önceki inanç ve geleneklerin kalıntılarını üzerinde taşıyan Nusayrîlik, inanç karakteri bakımından, başta On İki İmam Şiîliği ve İsmailî Şiîlik olmak üzere Sabiîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık'a ait kimi inanç ve anlayışların harmanlandığı bir yapı hüviyetindedir.

Daha sonra bazı sınırlı tasarruflara maruz kalmış olmakla birlikte, fırkanın temel inançları, Hamdan el-Hâsibî tarafından düzenlendiği kesin olan Kitabü'l-Mecmû'ya dayanır. On altı sureden oluşan kitabın "şehâdet" adını taşıyan on birinci suresindeki şu ifade, fırkanın temel akidesini teşkil eder: "*Ben şehadet ederim ki Ali b. Ebî Talib'ten den başka ilah, Muhammed Mahmûd'dan başka hicâb, Selmân-ı Fârisî'den başka bâb yoktur*." Burada Ali "mânâ", Muhammed "isim" yahut "hicâb", Selman ise "bâb" olarak anılmakta; ilki "ayn", ikincisi "mim", üçüncüsü "sin" harfiyle sembolize edilmektedir. Böylece "ayn-mim-sin" (AMS) fırkanın sembolü halini almaktadır. Aynı suredeki şu ifade de fırkanın inanç kimliğini ortaya koymaktadır: "*Ben Nusayrî dininden, Cündubî görüşünden, Cünbülânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî görüşünden, Meymûnî fıkhından olduğuma şehadet ederim*".

Nusayrîlik'te yaratılış, ilah olan Ali'ye nispet edilmektedir. *Kitâbü'l-Mucmû*'daki anlatımlarda, Ali'nin zâtının nurundan Muhammed'i, Muhammed'in kendi nurundan Selmân'ı, Selmân'ın da Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Revâha, Osman b. Maz'ûn ve Kanber Kâdân'dan oluşan beş yetimi, nihayet beş yetimin de bütün alemi yarattığı ifade olunmuştur.

Sistematik bir nitelik taşımamakla birlikte Nusayrî inançlarını belli başlıklar halinde ele almak mümkündür:

Ulûhiyet inancı: Nusayrîliğe göre aşkın ve içkin nitelikte bir Tanrı vardır ve O birdir; O'nun eşi, benzeri, ortağı yoktur. Ancak O saf haliyle bilinemez ve anlaşılamaz. Bu bakımdan O bilinmek ve anlaşılmak üzere "nâsûtî" (beşerî) kalıba girerek tecelli etmiştir. Hz. Ali'nin ilahlığı bu anlamdadır. Nitekim Tanrı daha önce altı kez beşer olarak tezahür etmiş, yedincisi, Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir. "Yedi devir" olarak da tanımlanan bu devirler Âdem, Nûh, Yakûb, Musa, Süleyman, İsa ve Hz. Muhammed dönemleri olup bu dönemlerde sırasıyla Hâbil, Şît, Yûsuf, Yûşa, Âsef, Bâtıra (Petrus) ve Ali isimleriyle hulûl söz konusu olmuştur.

Bu çerçevede Ali, "zâhirde imam, bâtında ilah"tır. Onun şehit edilmesiyle birlikte nâsûtî kalıptan çıkmasından sonra yerleştiği mekanla ilgili olarak ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Haydariye'ye göre Ali göktedir. Gök bir sembol olup "mânâ"nın bulunduğu yerdir. Ali, Muhammed'i temsil eden güneş üzerinde oturmaktadır. Kilâzîler'e göre ise ay Ali'nin makamı olup güneş Muhammed, gök Selmân'dır (Fığlalı, s. 183-184).

Melek inancı: Kendilerine has kozmogoni (âlemin yaratılışı) anlayışına sahip olan fırkaya göre, Allah'ın, sayısı bilinemeyecek çoklukta melekleri vardır. Arş'ın üstü, alemlerin Rabbi'dir. Arş'ı taşıyanlar da sekiz kutsal melektir. Melekler parlak, yeşil ipekli elbiseler giyen nurani varlıklardır. Ayrıca beş yetim, vaktiyle melek olan ve her biri bir gök mertebesini temsil eden şahsiyetlerdir; meselâ Zuhal yıldızı melek olarak Mikail'dir ve bunun yeryüzündeki karşılığı beş yetimden ilki olan Mikdâd b. Esved'dir. Hz.

Ali'nin çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gerçekte birer temiz melekten başka bir şey değildir.

Vahiy inancı: Saf uluhiyetin tarifi ve özelliklerinin bilinmesi imkansız olduğundan, Tanrı'nın ilk sudûru "isim" olarak ortaya çıkmış, "mânâ" bunun ötesinde kalmış, peygamberler bunu dile getiren "nâtık" kimseler kabul edilmiştir. Tanrı peygamberlere seslenerek onlara yazılı mesajlarını bildirmiştir. Bu bağlamda Nusayrîler, Davud'a Zebur'un, Musa'ya Tevrat'ın, İsa'ya İncil'in ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın verildiğini kabul ederler.

Peygamber inancı: Fırkada "sudur anlayışı"na bağlı olarak uluhiyetle ilişkili bir peygamberlik tasavvuru söz konusudur. Peygamberler, Tanrı'nın nâsûtî kalıba girdiği bedenler yahut bu bedenleri haber veren kimselerdir. Bunlar esas itibariyle nur'dan olup semadan cesetsiz olarak iner, daha sonra bir bedene bürünürler. Gerçeklikleri itibariyle yemez, içmez, eşleriyle fiziki bir beraberlik kurmazlar. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar yüz bin peygamber gelmiş olup Hz. Muhammed bunların "küllü"dür.

Tenasüh ve ahiret: Fırkaya göre, ölümden sonra ruh bedenden ayrılınca bir başka bedene girerek yeniden dünyaya gelir. Bu yeni beden kişinin inanç ve yaşayışına göre değişir. Nusayrî bir mümin, sırları bilerek ve onların gerektirdiği biçimde hayat sürdüğünde yedi tahavvül (değişim) geçirip yıldızlar arasında yerini alır. İnkarı ve kötülüğü seçenler fıtratlarına göre köpek, deve, katır, koyun şeklinde doğarlar; çok çirkin davranış sergileyenler ise necis hayvanların yahut birtakım haşerelerin bedenlerine girerek gelirler. Kafirler için hayvan olarak dünyaya gelme, devirler boyu devam eder, sonunda Muhammed Mehdî ortaya çıkarak bunları insan şekline döndürüp öldürür. Bu inançlar sebebiyle Nusayrî çevrelerde çok sayıda yeniden doğuş (reenkanasyon) öyküleriyle karşılaşılmakta, birçok insan önceki hayatından söz etmektedir. Ahiret tasavvurları oldukça müphem bir nitelik taşıyan Nusayrîler, dualarında cennet ve cehennem inancına yer verirler. Ancak bu, yaygın İslamî anlayışta ortaya konulan tablodan büyük ölçüde uzak bir mahiyet taşır. Diğer taraftan Nusayrîler, âlem yaratılmazdan önce kendilerinin Allah katında ilahi güzellikleri seyreden nurani yıldızlar olduklarına, bir sebebe bağlı olarak yeryüzüne gönderildiklerine, bu dünyada görevlerini yerine getirdikten sonra yine Rab'lerinin katına döneceklerine inanırlar.

İbadet anlayışları bakımından ise fırka temel İslâmî ibadetleri, genel kabulden farklı olarak, kendi batınî anlayışlarına paralel biçimde tevil eder. Fırkaya göre ibadetlerin başında "batınî namaz" yahut kısaca "namaz" adı verilen ibadet gelmektedir. Bu da ferdi ve kolektif olarak iki şekilde yerine getirilir. Namaz Ali'ye açılan kalbin niyazı anlamında anlaşıldığından, özel bir mekana, camiye ihtiyaç duyulmadığı gibi, her hangi bir tarafa yönelme yahut özel bir duruş da söz konusu değildir. Namazın temel şartları beş seçkini (Muhammed, Fâtır (Fâtıma), Hasan, Hüseyin ve Muhassin) bilmek, dua esnasında gülmemek ve konuşmamak, Abbasi rengi olduğu için siyah takke giymemek, gizliliğe riayet etmek ve namazı "*Ey yüce, büyük ve arıların efendisi Ali, bize merhamet et*" diyerek bitirmektir. Bu namazın kılınması, mahiyet itibariyle, Kur'an-ı Kerim'den Fatiha ve İhlas sureleri ile öteki bazı kısa sureler, Kitâbü'l-Mecmû'daki sureler ve kuddâs adı verilen özel bazı duaları okumaktan ibarettir.

Toplu olarak kılınan namaz ise büyük bir şeyhin ziyareti, bayramlar ve fırkaya giriş merasimleri gibi vesilelerle yerine getirilir. Kadınların ve topluma kabul edilmemiş olanların alınmadığı bu ibadette, ferdi yapılandan

farklı olarak ezan okunur, kutsallığına inanılarak şeyhlerden başlanarak cemaat kadehten birer yudum alır, bazı surelerin okunması sırasında secde edilir. Merasimin ilgili yerlerinde kuddâsu'l-buhûr, kuddâsü't-tîb, kuddâsü't-teberri ve kuddâsu's-sin gibi dualar okunur ve selam verilerek ibadet tamamlanır (Keser, 2002).

Namaz gibi İslam'ın diğer temel ibadetlerini de tevil eden Nusayrîlik'te, söz gelimi oruç, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sessizliğini temsil eder ve sırları başkalarından gizlemek anlamına gelir. Zekât, Selmân-ı Farisî'yi temsil eder ve dini öğrenip aktarma anlamına gelir. Bununla birlikte fırkanın iç işleyişinde zekât çeşitli vesilelerle merasim sonrası şeyhe verilen paradır. Haccın her menasiki ise, fırkaca kutsal sayılan kişileri sembolize eder ve bilinen hac ibadetiyle ilgisi yoktur (Fığlalı, s. 186).



Nusayrîliğin inanç ve ibadet anlayışını gözden geçirerek batınî özelliklerini sıralayınız.

Bayramlar Nusayrîlik'te ibadetlerin önemli bir parçasını teşkil eder. Bu günler hem toplu ibadetlerin yerine getirildiği, hem de en azından bazı bayramlarda dışa dönük olarak sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştirildiği zamanlardır. Genel İslâmî anlayış ve Şiîlik'ten başka, temelini bazı eski dinî inançlardan alan bayramlar arasında, söz gelimi, Ramazan ve Kurban bayramından başka Ğadîr bayramı (18 Zilhicce, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin ettiğine inanılan gün), Firâş bayramı (29 Zilhicce, hicret esnasında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yatağında uyuduğu gece), Nevruz bayramı, Mihricân bayramı ve İsa'nın doğumu bayramı bunlardan bazılarıdır. Bayramlar genellikle bölgelerdeki belli büyük ailelere tahsis edilmiş, başta kurban ve şeyhlere ödenen para olmak üzere masraflar onlar tarafından karşılanmış, böylece, en azından bazı bölgelerde "bayram sahipliği" adıyla kurumsallaşmıştır.

Nusayrîlik'teki diğer bir önemli husus da "**ziyaretler**"dir. Vefat etmiş bir büyüğün kabri, yahut rüyada uğradığına inanılan kutsal bir şahsın uğrak yeri, beyaza boyanıp çoğu kere üstüne basit bir kubbe yapılarak belirli hale getirilir. Ölen büyüğün yahut uğrayan kişinin adıyla anılan ziyaret yerleri, çeşitli vesilelerle gidilen ve dua edilen mekanlardır. Özel olarak okunması gereken duaları bulunmayan ziyaretlerde, genellikle buhur yakılıp "buhur duası" okunur, Fatiha suresi ve diğer bazı surelerle birlikte akla gelen dua ve dileklerde bulunulur.

Son olarak burada birkaç hususa daha işaret etmek gerekir: a) Nusayrîlik'te fırkanın temel öğretileri "**sır**" olarak kabul edilmiş ve bunların Nusayrî olmayanlara açıklanması şiddetle yasaklanmıştır. b) Nusayrîlik'te ergenlik çağına gelen erkekler "sırlar"ı öğrenmek üzere "**din amcası**" adı verilen Nusayrîliği bilen bir kimsenin yanına gönderilir. Çocuk din amcasının manevi bir evladı kabul edilir ve kalacağı birkaç hafta içinde bazı "kuddas"larla Kitabü'l-Mecmû'u ezberler. Bir çeşit özel eğitimden geçirilir. Kız çocukları için böyle bir eğitim yoktur. Zira fırkaya göre bayanların dini mükellefiyeti sınırlıdır ve onlar batınî namazı kılmakla yükümlü değillerdir. c) Fırkada **dinî hiyerarşi** büyük şeyhlik, şeyhlik, nakiplik ve neciplikten oluşur. Büyük şeyh geniş bir otoriteye sahip olup Hz. Ali'nin yer yüzündeki gölgesi olarak kabul edilir. Atalarının melek olduğuna inanılır. Şeyhlik, babadan oğula intikal eden bir özellik taşır. Sayıları çoktur. Görevleri toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamaktır. Nakiplik şeyh adaylığı demektir. Henüz şeyh olmayan nakipler dinî merasimlerin icrasında şeyhlere yardım ederek bir tür eğitim alırlar. Neciplik dinî bir dereceden çok, toplantılarda

şeyhe yardımcı olan ve yaşlı yahut itibarlı kimselerin yerine getirdiği ara bir görevdir. d) Nusayrîlik'te fırkaya dahil olmak özel bir merasimle gerçekleşir. e) Nusayrî toplulukları arasında, geleneksel kimliğini reddetmeksizin, yaygın İslamî anlayış yahut İsnâaşeriyye Şîası dairesinde genel İslamî ibadetleri yerine getiren kimseler bulunmaktadır.

DÜRZÎLİK

Dürzîlik Fatımî halifelerinden Hâkim-Biemrillah döneminde (996-1021), onun ilah olduğunu, bütün dinlerin geçerliliklerinin bittiğini ileri süren aşırı (ğâlî) bir fırkadır. Şiî-İsmailî çevreden çıkan ve tamamen batınî bir karakter taşıyan fırka, Hâkim'in veziri Hamza b. Ali tarafından kurulmuştur. Fırka, bütün dinî gerçekleri en geniş anlamıyla kapsayan müstakil bir sistem olduğunu savunması sebebiyle nadiren Hâkimiyye diye anılmışsa da genellikle Dürzîlik (Dürziyye) adıyla yaygınlaşmıştır. Bu isim fırkaya, önceleri Hamza'nın yakını ve dâisi iken daha sonra mürted sayılan Anuş Tekin (Neştekin) ed-Derezî'nin yoğun propagandalarından dolayı verilmiştir. Dürzîler, her ne kadar zamanla bu ismi belli ölçüde kabullenmişlerse de, tam anlamıyla tevhidi gerçekleştirdiklerini düşünerek kendilerini "Muvahhidûn" veya "Ehlü't-tevhîd" diye anmış, kimi zaman da "Benû Marûf" ismini kullanmışlardır.

Teşekkülü ve Tarihi Gelişimi

Dürzîlik siyasi olarak Fatımî Devleti, kültürel olarak ise bu devletin dayandığı Batınî-İsmailî bir ortamda teşekkül edip gelişmiştir. Fırkanın kökeni ile ilgili çok farklı tezler ileri sürülmüşse de bu yapıya mensup insanların genel olarak kendilerini Arap asıllı saydıkları, İsmailî-Batınî-Ğâlî fikirlerin arkaplanında ise Maniheizm, Zerdüştîlik, Yeni Eflatunculuk, Helenizm, Gnostisizm ve Doğu Hıristiyan mezheplerinin izlerinin bulunduğu dikkate alındığında, fırkanın menşeine dair bir fikre ulaşılabilir.

Dürzîlere göre, Hâkim-Biemrillah altıncı Fatimî halifesi olarak tahta çıktıktan kısa bir zaman sonra yeni bir dönemin geldiğini müjdelemek üzere etrafa davetçiler göndermiştir. "Keşf Dönemi" olarak da isimlendirilen bu devrede hakikatin ortaya çıkacağı, tevhidî bilginin kendisini bu harekete hazırlayan kimselere kapalı kalmayacağı ifade olunmuştur. Bunun için ilkin Seleme b. Abdülvehhab, ardından Muhmmed b. Vehb, onun ardından da İsmail b. Muhammed seçilmiş, her biri yedişer yıl görev yaparak gittikleri yerlerde ön çalışmalar yapmış, böylece 21 yıllık hazırlık devresi tamamlanmıştır. Nihayet 30 Mayıs 1017 (1 Muharrem 408) yılında Perşembe günü gün batarken Hâkim-Biemrillah yeni dönemin başladığını ilan eden bir bildiri dağıtmıştır. Hâkim bildiride, halka korku ve yabancılaşma illetlerini üzerlerinden atmalarını söyleyerek, "*Emin olun ki Müminlerin Emiri size özgür irade vermiş, sizi gerçek inanışlarınızı gizleme sıkıntısından kurtarmıştır… Müminlerin Emiri gerçek niyetini size açıklayarak işlediğiniz hataları bağışlamıştır… Artık bundan sonra insanoğlu için bir nizam olacak ve ilahi hikmet geleceğe hakim olacaktır*" demiştir. İlanın halka duyurulduğu günün akşamında Hamza b. Ali de hareketin imamı olarak ilan edilmiştir (Bağlıoğlu, 2004).

Bazı kaynaklarda Hâkim'in uluhiyetini bizzat ilan edip etmediği konusunda farklı değerlendirmeler olmakla birlikte, onun hilafete gelişinden

muayyen bir zaman sonra bu anlayış etrafında bir zümreleşmenin başladığı kesin görünmektedir. Nitekim Hasan b. Haydara el-Fergânî bu fikri ilk yaymaya başlayanlardan birisidir. O, Allah'ın Hâkim'in bedenine hulul ettiği fikrini Kahire'de yaymaya başlamış ve 409/1018 yılında, bu düşüncelerden memnun olmayan bir kişi tarafından öldürülmüştür.

Hâkim'in uluhiyetini yaymak için girişimde bulunanların başında Muhammed b. İsmail Anuş Tekin ed-Derezî gelmektedir. Batınî düşüncelere sahip Buhara'lı bir Türk olan Anuş Tekin 408/1017 yılında Kahire'ye gelip Hâkim'in hizmetinde bulunmuş, onun ilahlık iddiasını desteklemiş, hatta bu amaçla bir kitap kaleme almıştır. Hâkim de mahiyetinde bulunanlara Anuş Tekin'i dinlemeleri ve düşüncelerini kabul etmeleri talebinde bulunmuştur. Ne var ki onun bu fikirleri ahalide tepkiye yol açınca, Hâkim'in emriyle Şam'a gidip Vâditteym'e yerleşmiş ve faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Kendisine "seyyidü'l-hâdîn" (yol gösterenlerin efendisi) unvanını veren Anuş Tekin'in, kendisini Hamza'nın yerine imam göstermesi ve bu uğurda ciddi mücadeleye girmesi onun şirke düşmekle suçlanmasına yol açmıştır. Nihayet 9 Mayıs 1019'da Hâkim'in emriyle öldürülmüştür.

Hâkim-Biemrillah'ın uluhiyetinin ilan edildiği gün hareketin imamlığına getirilen Hamza b. Ali, fırkanın teşekkülü ve yayılmasında merkezi bir fonksiyon icra etmiştir. İsmaili daîlerinin devam ettiği Dârü'l-Hikme meclislerine katılarak kendini yetiştiren Hamza, Allah'ın Hâkim'de tecelli ve zuhur ettiği fikrini yaymaya başlamış, İsmailîler'den bazı insanları ikna etmeyi başarmıştır. Giderek davetini açıktan yaymaya çalışan Hamza, çok geçmeden halkın galeyanını celbetmiş, öldürülmekten ancak Hâkim'in yardımıyla kurtulabilmiştir. Ardından benzer güçlüklerle karşılaşmamak için inzivaya çekilen Hamza bir yıl kadar sonra tekrar propagandalarına başlamıştır. Hakim'in 1021 yılında esrarengiz biçimde öldürülmesinden sonra ise, aleyhine gelişen siyasi şartları dikkate alarak, davetine icap eden bir gurupla birlikte Mısır'ı terk edip Lübnan'daki Vâditteym'e kaçmıştır. Taraftarlarının işlerini ise Bahâeddin el-Muktenâ'ya havale etmiştir.

411/1027 yılında Hamza tarafından imamlığa atanan Muktenâ Bahaeddin (asıl adı Ali b. Ahmed es-Semmûkî) Hâkim'in vefatından sonra hilafete geçen Zâhir döneminde Dürzî davetini kabul edenlere karşı girişilen baskıya rağmen davet faaliyetlerini temkinli bir şekilde sürdürmüştür. İskenderiye şehrini kendine merkez seçen Muktenâ, bir taraftan davetçiler vasıtasıyla bazı bölgelere ulaşmaya çalışırken bir taraftan da fırka içinde arttığı görülen iç ihtilafları çözerek toplumu birlik içinde tutmaya çalışmıştır. Zâhir'in ölümünden sonra kısa süreli bir rahatlık olmuşsa da peşinden yeniden baskıların artması üzerine 434/1042 yılında davete son verdiğini, tevhid inancının son şeklini aldığını, artık yeni hükümlerin gelmeyeceğini belirterek gaybete girmiştir. Böylece fırka belirlenen ilkeler çerçevesinde son şeklini almış, giriş ve çıkışlar yasaklanarak fırka "kapalı bir toplum" haline dönüşmüştür.

Dürzî daveti, gönderilen dailer vasıtasıyla Kuzey Afrika'dan Hindistan'a, Yemen'den Bizans'a kadar geniş bir coğrafyada yayılma faaliyetine girişmişse de daha çok Bilâdüş'ş-Şam diye anılan Ürdün, Filistin, Lübnan ve Suriye bölgelerinde dar hatlar halinde taraftar toplayabilmiştir. Bu bölgede çeşitli zaman aralıklarında büyük aileler olarak Tenûhîler, Şihâbîler, Ma'n Oğulları ve Canbolatlar fırkaya intisap etmiştir.

Dürzîlik'in 12. yüzyıldan sonraki tarihi seyri Bilâdü'ş-Şam'daki siyasi gelişmelere paralel olarak, bazı dönemleri karanlık, bazı dönemleri karmaşık

bir mahiyette devam etmiştir. Bu çerçevede özetle söylenebilecek olan şudur: Haçlılar bölgeyi işgal ettiklerinde Dürzîler genellikle Haçlılar'la müşterek hareket etmiş, onların yanında yer almış ve onlara yardımda bulunmuşlardır. Memluklüler devri Dürzîler için hareket alanlarının daraldığı bir dönem olmuştur. 16. asrın başlarında Memluklülerin düşmesi ve Osmanlılar'ın bölgede hakimiyeti ile yeni bir dönem devreye girmiş, Osmanlılar Dürzîler'le ciddi şekilde uğraşmak zorunda kalmıştır. Büyük Dürzî aileleri kimi zaman Hıristiyan Maruniler'le beraber olmuş, kimi zaman Maruniler'le ve Nusayrîler'le kanlı mücadelelere girmişler, kimi zaman Osmanlı ile olumlu ilişkiler geliştirmiş kimi zaman da Osmanlı muhaliflerine destek olmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı'nda Fransızlar'a ve İngilizler'e taraftar olan Dürzîler, Osmanlı aleyhine önemli faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. 1921 yılında Fransız mandası altında Dürzî emirliği kurulmuştur. Nihayet Suriye ve Lübnan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra bu iki ülke ile İsrail ve Ürdün'de varlığını devam ettirmeye başlamıştır.

Günümüzde Dürzîler'in kesin sayısı bilinmemekle birlikte Lübnan, Suriye, Filistin ve İsrail'de yaklaşık 450.000 civarında Dürzî bulunduğu sanılmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılda göç eden Dürzîler Amerika, Avustralya ve Batı Afrika'da bazı ülkelere yerleşmiş olup küçük topluluklar halinde varlıklarını devam ettirmektedir.

İnanç Esasları, Amelî Ve Ahlakî Konular

Sahip olduğu batınî özellik, mensuplarının kapalı toplum olarak yaşaması, öğretilerin başkalarına yansıtılmaması gerektiği konusunda vurgulu tutum dolayısıyla Dürzîlik'in inanç esasları ve amelî hayatla ilgili anlayış ve uygulamaları yüzyıllarca bilinememiştir. Nihayet 1830'larda Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın Dürzîler'le giriştiği mücadelede onları mağlup edip kitaplarına el koyması ve bunların kütüphanelere intikalinden sonra fırka ile ilgili özgün bilgilere ulaşılmıştır.

Dürzîliğin inanç ve amelle ilgili esasları genel olarak dört bölüm halinde ele alınmıştır. Bunlar şöyle özetlenebilir:

1) Hâkim-Biemrillah'ın ilah olduğuna inanmak

Dürzîlere'e göre bütün varlığın kaynağı Allah'tır. Her şeyin var oluş sebebi ve asıl illeti O'dur. Allah birdir, ezelîdir ve büyük bir cevherdir. Hikmet, kudret ve adalet gibi sıfatları olmaksızın hakîm, azîz ve âdildir. O'nun hakkında "nerede, nasıl ve ne zaman" gibi sorular söz konusu değildir. İdrak ve anlayışın ötesindedir. Zaman ve mekanla sınırlanmış değildir. Bütün eşyayı kendi nurundan yaratmıştır ve hepsi O'na dönecektir. Bu kadar yücelere sahip olan Allah, insan idrakinin ifadesi olan kelimeler aracılığıyla beşeriyete hitap etmesi mümkün olmadığından, muhtelif zuhur ve tecellilerle insanlara yaklaşmıştır. Bu tecellilerinin ilki *el-aliyyü'l-a'lâ* şeklinde vuku bulmuştur. Bu zuhuru bazı perdelenme dönemleriyle birlikte yetmiş devre takip etmiştir. Allah'ın en son ve mükemmel tecellisi Hâkim-Biemrillah'ta görülmüştür. Bu bakımdan Hâkim'in birbirinden ayrılmayan ilahi ve beşeri iki yönü vardır.

2) Eşyanın ilk illeti olan"emr"i yani Hamza b. Ali'yi bilmek

Dürzîlik sisteminde Hamza b. Ali, Hâkim'den sonra en önemli unsur olan "emr" makamındadır. Ayrıca ona "küllî akl, tarîk-i müstakim, kâimü'l-hak,

imâmü'z-zaman, illetü'l-ilel, en-nebiyyü'l-kerim" gibi unvanlar da verilir. Hamza'nın muhtelif devirlerde çeşitli zuhurlar gösterdiğine inanılır. Adem devrinde Şantil, Nuh devrinde Pisagor, İbrahim devrinde Davud, Musa zamanında Şuayb, İsa zamanında Mesih, Hz. Muhammed devrinde Selman-ı Fârisî, nihayet Hakim devrinde Hamza b. Ali olarak görülmüştür. Dürzîler'e göre Hamza, Allah'a giden yol, Allah'ın arşını taşıyan meleklerin yaratıcısı, ve Allah ile kullar arasında aracıdır.

3) "Hudud"u tanımak

Dürzîler'e göre "hudûd", Hamza tarafından görevlendirilen peygamber derecesinde kimselerdir. Bunlar evlenmekten, çocuk sahibi olmaktan, her türlü günah ve hatadan münezzeh ve masum kimselerdir. Dört kişiden oluşan hududun ilki Muhammed b. Hâmid et-Temimî'dir. Kendisi ayrıca "zû-masse, meşîe, eş-şeyhü'l-müctebâ" gibi unvanlarla da anılır. Hududun ikincisi Ebû Abdullah Muhammed b. Vehb'dir. "Kelime, sefîrü'l-kudre, eş-şeyhü'r-radî" gibi unvanlarla da bilinir. Üçüncüsü Ebü'l-Hayr Selâme b. Abdilvehhâb'tır. "es-Sâbık, el-cenâhü'l-eymen, azmü'l-muvahhidîn" gibi unvanlarla da anılır. Dördüncüsü Bahâeddin Muktenâ'dır. "et-Tâli', lisânü'l-müminîn, ed-dayf" gibi unvanlarla da bilinir.

4) Yedi esası bilip yerine getirmek

Hamza b. Ali İslam'daki kelime-i şehadet, namaz oruç, hac, zekat, cihat ile bazı fırkalardaki velâyet gibi esasları iptal etmiştir. Bunu yaparken de Hâkim'in fiil ve davranışlarını gözlemiştir. Ona göre Hâkim uzun müddet namaz kılmamış, 1010 yılında zekatı kaldırmış, oruç tutmayı ve hacca gitmeyi gereksiz görmüş, ciahadın her çeşidini ilga etmiş, velayeti sadece kendisine tahsis etmiştir. İptal edilenler yerine şu yedi esas vaz edilmiştir: a) Doğru sözlülük. Namazın yerine ikame edilmiştir. b) Din kardeşlerini korumak. Zekatın yerine ikame edilmiştir. c) Var olmayana ibadetten vaz geçmek. Dürzîler'in Hâkim'den önceki inanç ve ibadetlerinin, "mevcut olmayan"a ibadet sayıldığından hiçbir değeri yoktur. Orucun yerine ikame edilmiştir. d) İblisler ve azgınlardan uzaklaşmak. Hacca karşı ikame edilmiştir. e) Hâkim'i her devirde tek ilah olarak tanımak. Kelime-i şehadet yerine ikame edilmiştir. f) Hâkim'in hüküm ve fiiline rıza göstermek. Cihadın yerine ikame edilmiştir. g) Her durumda Hâkim'in hükmüne boyun eğmek. Velâyetin yerine ikame edilmiştir.

Bu çerçevede İslamî mükellefiyetler kaldırılmış, batınî tevillerle temel ibadetler bambaşka mahiyete dönüştürülmüştür. Buna göre kelime-i şehadetteki *Lâ ilahe illallah Muhammedun Resûlullah* ifadesi "sâbık" ve "tâlî'"ye delildir. Namaz, ilahî vahdetin her şeyi ihtiva ettiğini idrak ederek Allah'a yaklaşmaktır. Zekat, Rabb'in birliğini ikrardır. Oruç ilahî tebliğin, derunî anlamını kavrayamayacak olana açmaktan kaçınmaktır. Hac, Rabb'in birliğinin bilgisidir (Fığlalı, 2004).

Dürzîliğin inanç esasları ile amelî ve ahlakî konulara ilişkin diğer hususları maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

Yaratılış: Dürzîlik'te yaratılış Yeni Eflatuncu görüşlere dayanır. Buna göre Allah fiziki alemle doğrudan temas etmesi düşünülemeyecek kadar yüce ve münezzehtir. Bu sebeple kendisinden çıkan (sudûr) külli akıl, yaratıcı ile yaratılmışlar arasında aracı durumundadır. Çokluk ve karmaşıklık Allah'tan değil, bu külli akıldan gelir. Bütün hayat külli nefisten ortaya çıkmıştır. Külli nefsin nurundan iyiyi ve kötüyü seçmekte serbest olan kelime, ondan sâbık, ondan da tâli' zuhur etmiştir.

Takammus: Dürzîlere'e göre insanların ruhları bir defada ve sınırlı olarak yaratılmıştır. Bu sebeple sayıları artmaz ve eksilmez. İnsan ölünce ruhu derhal başka bir cesede girerek yeniden doğar. Ölüm, ruhun bir çeşit gömlek değiştirmesidir. Dürzîler insan ruhunun bitkilere ve hayvanlara geçtiğini reddeder, bu yüzden de tenasüh yerine takammus kelimesini kullanırlar. Takammusta erkeklik ve kadınlık aynen devam eder. Onlara göre takammus alemin sonun kadar devam edecektir. Bu süreçte iyilerin ruhu daima yükselirken kötülerin ruhu aşağı derecelere düşecektir.

Ahiret: Dürzîler'e göre ahiret ve ahiretle ilgili olarak cennet, cehennem, arş, kürsi, hesâb, mizan, ceza, mükafat gibi şeyler hep bu dünyadadır.



Dürzîliğin inanç ve amelle ilgili olarak dört bölüm halinde ele alınan esaslarını hatırlayınız.

Evlenme konusunda genellikle Hıristiyanlığın etkisinde kalan Dürzîler'de evlenme yaşı bayanlarda on yedi, erkeklerde on sekiz olarak kabul edilmiştir. Birden fazla kadınla evlenmek yasak olup böyle bir nikah batıldır. Bir bayan veya erkeğin Dürzî toplumu dışında birisi ile evlenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Mut'a nikahı ve cariye edinmek de yasaklar arasındadır. Boşanma hoş karşılanmamakla birlikte mümkün olup bir defada icra edilir. Boşanan kadın aynı erkekle tekrar evlenemez. Zina eden bir kimsenin evliliği de sona ermiş olur. Dürzî hukukuna göre kadının da boşanma hakkı vardır. Kocası ölen bir kadın tekrar evlenmemişse çocukları ve mallarının idaresi ona verilir.

Miras: Dürzîler arasında miras taksimi Sünnî Hanefî hukuk sisteminin tatbikatına göre cereyan etmekle birlikte, en çok görülen yazılı vasiyet uygulamasıdır.

Takiyye: Kendilerinden olmayanlara inançları ve uygulamaları konusunda ifşaatta bulunmayan ve tehlikelerden korunmak gayesiyle takiyye uygulayan Dürzîler, 1860'lara kadar kendilerini Müslüman olarak göstermiş ve muhtelif camiler inşa etmişlerdir. Bu tarihten sonra ise Dürzîlerin takiyye konusunda daha esnek davrandıkları gözlenmektedir.

Kutsal metinler: Dürzîler'in sistemlerini dayandırdıkları kutsal metinler dört yahut altı kitaba taksim edilmiştir. Resâilü'l-Hikme veya el-Hikmetü'ş-Şerîfe diye anılan bu eserler 111 risaleden oluşmaktadır.

Dinî hiyerarşi: Dürzî toplumu dini konuları bilen "ukkâl" ve bilmeyen "cühhâl" olmak üzere iki kısma ayrılır. Fırkanın prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olan, içki, sigara gibi şeylerden kaçınan, zühd ve takvaya dayalı hayat yaşayan zümre ukkâl grubunu oluşturur. Bunların üçüncü bir kişi olmadan yabancı bir kadınla yalnız kalması, lüks içinde yaşaması caiz değildir. Bu zümre çoğunlukla sarık sarar, cübbe giyer, mensupları sakallarını kesmezler. Bir kimsenin bu zümreye katılabilmesi için kırk yaşını geçmiş olması ve faziletleri üzerinde toplaması gerekir. Perşembe akşamları ibadet mahalleri olan halvetlerde toplanan ukkâl belli dini metinleri okurlar. Bunlar arasında grubun % 2'lik dilimini oluşturan ve "ecâvid" denilen yüksek meziyetli kimseler vardır. Bu zümre tam anlamıyla zühd ve takva hayatı yaşar. Cemaatimn % 85'ini teşkil eden cühhâl ise dini metin ve kaideleri bilmeyen, dini toplantılara özel günlerde katılabilen avam kesimidir. Sigara içmek ve dünya lezzetlerinden faydalanmak bunlar için mubahtır.

YEZİDÎLİK

Diğer batınî fırkalar gibi Yezidîlik'in ismi ve kökeni konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

İsimlendirme ile ilgili olarak ileri sürülen görüşlerden birisi fırkaya bu ismin verilmesinin, onların Haricîler'in İbâdiyye kolundan ayrılan Yezid b. Ebî Uneyse taraftarları olmasından dolayıdır. Bir başka görüş, fırka mensuplarının vaktiyle İran'ın Yezd şehrinden gelmiş olmaları, bu şehre nispetle kendilerine Yezidî denildiğidir. Diğer bir görüş ise fırkanın ilk dönemlerde Muaviye'nin oğlu Yezid'e gösterdiği saygıya bağlı olarak kendilerine bu ismin verildiği şeklindedir. Daha güçlü olan görüşe göre ise kelimenin Yezid b. Ebî Uneyse, Yezid b. Muaviye ve Yezd şehriyle hiçbir ilgisinin bulunmayıp, fonetik kurallarına göre Farsça'daki melek anlamındaki "İzed" veya tanrı anlamındaki "Yezdan" sözcüğünden geldiğidir. Buna göre kelime Ezidî, İzdî, İzidî biçiminde olmalıdır. Nitekim fırka mensupları bugün kendilerini Ezdî veya Ezidî diye anmaktadır.

Eklektik bir inanç sistemi olan Yezidîlik başlıca Nasturîlik, Sabiîlik, Zerdüştîlik gibi inanç ve geleneklerden bazı öğeler taşımaktadır. Şiî unsurlara sahip olmadığı halde tarih boyunca sırrî (gizli) yönünü koruyabilmiş bir yapıdır.

Teşekkülü ve Tarihi Gelişimi

Fırkanın kuruluşuyla ilgili merkezî bir şahsiyet olarak hemen hemen bütün çalışmalarda Şeyh Adî b. Müsafir'in isminden bahsedilir. Biyografi kaynaklarında hakkında geniş bilgi bulunan Şeyh Adî muhtemelen 467/1074 yılında Suriye'de Baalbek'in Beytifâr isimli köyünde doğmuş, çocukluk ve gençliğinde iyi bir eğitim almıştır. Devrin önemli tasavvuf simalarından Abdülkadir-i Geylânî, Ebû Necib Sühreverdî, Ahmed Rifâî gibi kişilerle görüşmüştür. Şam ve Bağdat'ta ilim ve tasavvuf çevreleriyle irtibat kurmuş olan Şeyh Adî, 1130'larda Musul'un dağlık bölgesi olan Lâleş'e gelmiş, uzun bir riyazet dönemi yaşamıştır. Ardından burada bir zaviye kurmuş, şeyh olarak adı çevrede süratle yayılmaya başlamıştır. Nesebi Hakem b. Mervan'a, tarikat ve silsilesi Ebû Said Harrâz'a uzanan Şeyh Adî, başta İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa, ve Kitâb fîhi Zikru Âdâbi'n-Nefs olmak üzere kaleme aldığı eserlerle dinî-tasavvufî çizgisini geliştirmiştir. 555/1160 yılında vefat eden Şeyh Adî, kaynaklarda Adeviyye veya Sohbetiyye adlı tarikatın kurucusu olarak anılmıştır. Eserlerinde Ehl-i Sünnet inancını benimsediği ve savunduğu açıkça görülen Şeyh Adî, söz gelimi, ilk eserinde, imanda artma ve eksilme olmadığı, ilahî irade söz konusu olmaksızın hiçbir fiilin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı, kurtuluşa ulaşacak kesimin Ehl-i Sünnet olduğu, Şîa, Mutezile ve öteki fırkaların mücadele edilmesi gereken gruplar olduğu gibi düşüncelere yer vermiştir. Yine onun başka bir eserinde, kendisine öğüt vermesini isteyen birisine, İslam'ın temel ibadetlerini aksatmaması, takva ve zühd yolunu takip etmesi gerektiği yolunda tavsiyelerde bulunmuştur (Turan, 1994).

Eserlerinde İslamî kimliği açıkça gözlenen ve fikirleri Yezidîler'in görüşleriyle asla örtüşmeyen Şeyh Adî ile ilgili olarak, araştırmalarda iki görüş ortaya konulmuştur. Daha az ilgi gören ilk görüşe göre, Yezidîlik'in kuruluşunda ismi geçen Şeyh Adî, yukarıda işaret edilen şahıs olmayıp Mustafa Nuri Adî isminde Nasturî bir keşiştir. Adî nisbesiyle anılan bu keşiş

Müslümanlığı kabul ederek Lâleş manastırında İslam ile Nasturîliği birleştiren bir din ya da dinî anlayış oluşturmuştur. Ardından Yezidîler'in kutsal kitabı hüviyetinde Kitabü'l-Cilve ve Mushaf-ı Reş'i yazarak düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. Her ne kadar bu şahıs 1224 yılında Moğollar tarafından idam edilerek öldürülmüş ise de, şartlar düzeldiğinde takipçileri tarafından kutsal kitaplar yeniden devreye sokularak Yezidîlik devam ettirilmiştir.

Daha yaygın olan ikinci görüşe göre ise Şeyh Adî'nin ölümünden sonra, kurduğu tarikat yeni müritler kazanarak bilinen çizgisini sürdürmüştür. Ancak 652/1254 yılında vefat ettiği bilinen Şeyh Hasan b. Adî zamanında farklılaşmaya başlamıştır. Şiîler'in Yezid b. Muaviye'yi lanetlemelerine karşı önce onu savunma sonra da kutsallaştırma yönüne gidip aşırı görüşler ortaya koymuşlardır. Fırka giderek öteden beri bölgede ciddi kalıntıları olan İran dinleri ile İslami unsurların içiçe geçtiği bir yapıya dönüşmüş ve bugünkü mahiyetine bürünmüştür.

Yezidîler'e göre Şeyh Adî evlenmemiş olup Şeyh Ebû Bekir, Şeyh Abdülkadir, Şeyh İsmail ve Şeyh Abdülaziz olmak üzere dört kardeşi vardır. Başka bir görüşe göre Adî'nin Sahr isminde bir erkek kardeşi vardı ve soyu onun üzerinden devam etmiştir. Sahr'ın Ebû'l-Berekât isminde bir çocuğu olmuş, bunlardan Musa ve Adî isminde iki çocuk dünyaya gelmiş, Musa'nın soyundan gelenler Sünnî yolu takip ederken, Adî'nin ise Hasan ve Şerafeddin adında iki çocuğu olmuş, bugünkü Yezidîler'in din adamları Hasan'ın soyundan gelmiştir. Hasan'ın Ebû Bekir ismindeki çocuğundan gelenler Katanîler'i; diğer oğlu Şemseddin'in soyundan gelenler Şemsanîler'i, diğer oğlu Şerafeddin'in torunu Alaeddin'den gelenler ise Adanîler'i teşkil etmiştir.

Alt zümrelere bölünerek büyük kısmı yerleşik, kalanları göçebe olarak yaşayan Yezidîler başlıca Musul'un Lâleş ile 160 km. batısında Sincar dağları civarı, Dicle'nin kuzeydoğusu ve Fırat'ın batısında ve Tiflis civarında yaşamışlardır. Fırkanın tarihi seyri, sözü edilen bölgelerdeki siyasi dalgalanmalara paralel olarak geçmiştir. Bunlardan bazılarına şöyle işaret edilebilir:

Abbasiler'in son zamanlarında, Yezidîler güçlenip bölgede siyasi faaliyetler gerçekleştirmeye başlaması üzerine özellikle bundan zarar görüp Moğollar'a sığınan keşişler onlardan yardım istemişlerdir. 1220 yılında Moğollar bölgeye birlik göndermiş, Yezidî lider Şeyh Adî b. Ebi'l-Berekât öldürülmüştür. Yine 1246 yılında Yezidîler'in siyasi ve dini faaliyetlerinin artması üzerine Musul valisi Bedreddin Lülü bölgeye bir birlik sevketmiş ve Yezidî şeyhi Ebu Muhammed Şemseddin ve yakınlarını bertaraf etmiştir.

Abbasiler'in yıkılması ve Selçuklular'ın bölgeye hakim olmasından sonra Selçuklu idarecileri Yezidîler'den yararlanmak istemiş, ancak kimi zaman bazı Yezidî zümreleri bu yardıma olumlu karşılık verirken kimi zaman da aksi istikamette tutum sergilemiş, Selçuklular yönetimi gelişmelere göre genellikle Yezidîler'e karşı sert politikalar izlemek zorunda kalmıştır.

1280'lerden sonra Yezidîler Suriye ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yayılmaya başlamışlardır. Diyarbakır ve Siirt dolaylarında dağlık bölgelere yerleşmiş ve varlıklarını sürdürüşlerdir. Buralarda genellikle Türkmenlerle birlikte hareket etmişlerdir. Yezidîler, yaşadıkları geniş bölgede hakimiyet kuran Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler ve Osmanlılar'ın yönetimi altına girerek tarihi seyirlerini devam ettirmişlerdir.

15. yüzyılın ilk çeyreğinde Yezidîler'in aşırı giderek Şeyh Adî'nin kendilerine rızık verdiği, beş vakit namazı kaldırdığı gibi aşırı görüşler ortaya koyup etrafta yaymaya başlamasıyla, Şiraz hükümdarı ve Karakoyunlular'ın Isfahan valisinin desteğinde büyük bir ordu teşkil edilerek Yezidîler'in üzerine gidilmiştir. Saldırıda Lâleş ele geçirilmiş, Şeyh Adî'nin türbesi yıkılmış, hatta kemikleri çıkartılarak yakılmıştır.

Karakoyunlular ve Akkoyunlular'dan sonra Yezidîler çoğunlukla Safevîler ve Osmanlılar arasında hudut bölgelerinde kalmışlar, kimi zaman Safevîler'i kimi zaman da Osmanlılar'ı desteklemişlerdir. Yezidîler'in açıktan veya gizli olarak Safevîler'i desteklemeleri karşısında Osmanlı şeyhülislamları onların küfür içinde bulundukları doğrultusunda fetva vermişlerdir.

Kısaca değinmek gerekirse 1715'lerde Yezidîler'in silahlanarak bölgede kendileri gibi olmayan Müslüman ahaliye büyük zarar verdikleri, bunun neticesinde takibata maruz kalıp dağlara çekildikleri görülmektedir. Bu tarihten itibaren Yezidîler 1830'lara kadar isyan faaliyetlerinden uzak kalmış, vergilerini vermişlerdir. Bundan sonra ise Yezidîlerin Osmanlı yönetimini uğraştırdığı, birçok mahalli isyana kalkıştıkları görülmektedir.

Sultan Abdülaziz döneminde "kura kanunu" gereği askere çağrılan Yezidîler, inançlarını gerekçe göstererek mazeret beyan etmiş ve "bedel" ödeyerek bundan uzak kalmışlardır.

1890'larda II. Abdülhamit'in ıslahatçı tutumları çerçevesinde eğitim almaları planlanmış, okullar açılmış, ancak sınırlı orandaki gelişmeler dışında sağlıklı sonuçlar alınmamıştır.

Bölgede İngilizler'in faaliyetleri karşısında onların yanında yer alan Yezidîler, Birinci Dünya Savaşı sonunda Sincar dağları ve Lâleş bölgesinin Irak sınırları içinde kalmasından sonra bu idare altında yaşamaya başlamışlardır. 1935 yılında mecburi askerlik kanunu dolayısıyla kayıt yaptırmayıp hükümete karşı ayaklanmışlar, hükümet kuvvetlerinin sert mukabelesi karşısında ağır kayıplar vermişlerdir. Sonunda silah bırakmaya mecbur olmuşlar ve Irak ordusunda ayrı bir bölükte askerlik görevini yapmaya başlamışlardır. 1980'lerden sonra yeniden baskı ile karşılaşan Yezidî liderleri, bazı Batı ülkelerine kaçmak zorunda kalmışlardır.

Bugün başlıca Irak ve Suriye ile çok küçük oranda Türkiye, Gürcistan ve Ermenistan'da yaşayan Yezidîler'in nüfusları ile ilgili olarak nihai istatistikler yoktur. Ancak tahmini olarak Irak'ta 20-30 bin, Suriye'de 5-6 bin dolayında Yezidî yaşadığı sanılmaktadır. Türkiye'de Siirt, Hakkari, Mardin, Urfa gibi illerimizde vaktiyle daha kabarık sayıda Yezidî yaşarken bunların büyük çoğunluğunun Avrupa'ya göç ettiği ve ancak birkaç bin Yezidî vatandaşımızın kaldığı bilinmektedir.

İnanç ve İbadetler

Yezidîliğin inanç ve ibadet anlayışı, yaşadıkları bölgelerde vaktiyle etkili olan din ve geleneklerin bir çeşit karışımından meydana gelir. Araştırmacılar Yezidîliğin Allah ve şeytan (Melek Tavus) biçimindeki düalist karakterinin Zerdüştîlik'ten, tenasüh anlayışının Sabiîlik'ten, güneş, ay ve yıldızları karşı taziminin Mecusîlik'ten, Melek Tavus olarak horoz şeklindeki putlara saygısının paganizmden, içki içmeyi caiz görmelerinin Hıristiyanlık'tan,

erkek çocukların sünnet edilmesi ile namaz, oruç ve zekat gibi mükellefiyetler üzerindeki bazı değerlendirmelerinin İslam'dan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Bazı araştırmacılar ise Yezidîliğin Asurlu, İranlı, Hıristiyan ve Müslüman unsurlarıyla karışmış bir Maniheizm temelli fırka olduğunu belirtmişlerdir.

Kapalı bir toplum halinde yaşamaları, gizliliğe önem vererek inançlarını başkalarından saklamaları dolayısıyla uzun dönem Yezidî inançları konusunda nihai bilgilere sahip olunmamıştır. Yezidî toplumu ilk olarak, Osmanlı sultanı Abdülaziz döneminde, 1872 yılında askerlik yapmalarının mümkün olmadığının gerekçelerini ortaya koyarken bazı özel inançlarından bahsetmişler, 19. yüzyılın sonlarına doğru Yezidîliğin iki kutsal kitabı bilim dünyasının eline geçerek yayımlanmış, böylece fırka hakkındaki bilgiler artmıştır. 1910'lardan sonra ise toplum hakkındaki araştırmalar derinleşmiş ve sağlıklı bilgilere ulaşılmıştır.

Yezidîliğin iki kutsal kitabı **Kitabü'l-Cilve** ve **Mushaf-ı Reş**'tir. Araştırmacılar Kitabü'l-Cilve'nin iddia edilenin aksine Şeyh Adî tarafından değil çok muhtemelen Şeyh Fahreddin tarafından yazıldığını, Mushaf-ı Reş'in ise kimliği tam olarak bilinemeyen Hasan-ı Basri tarafından 1340'larda kaleme alındığını belirtmişlerdir. Bu iki kitap arasında muhteva bakımından çelişkilerin olması, Yezidîliğin esnek bir dokuya sahip olduğunu, toplumun inanç ve anlayışlarını metinlerden ziyade din adamlarının belirlediğini, ayrıca fırkanın sistemleştirilmiş bir inanç manzumesine sahip olmadığını gösterir.

Gerek kaynaklarda gerekse yapılan saha çalışmalarında Yezidîler'in kelime-i şehadeti, *Lâ ilâhe illallah, Emin Cebrâil Habîbullah* (Allah'tan başka ilah yoktur, Emin Cebrail Allah'ın sevdiğidir) şeklinde tespit edilmiştir. Burada Emin Cebrail'den maksat **Melek Tavus**'tur. Şeytan diye de anılan Melek Tavus, Yezidîliğin en önemli sembolüdür ve horoz şeklinde tersim edilir. Kelime-i şehadetten biraz daha uzun olan ve sabah kalkarken ve akşam yatarken okunan şu üç ibarelik söz de Yezidîliğin temel inançlarını teşkil eder: "*a) Melek Tavus'un Allah'ın meleği ve elçisi olduğuna, b) Şeyh Adî'nin Allah'ın meleği ve Yezidîler'in mürşidi olduğuna, c) Sultan Yezid'in Allah'ın meleği, dünyanın nuru ve insanlığın sevinci olduğuna iman ederim.*"

Yezidîliğin önemli inançlarından birisi de yaratılıştır. Kitabü'l-Cilve'de mutlak bir Yaratıcı'dan, her şeyin O'nun emir ve yönetiminde olduğundan bahsedilmekle birlikte vurgu Melek Tavus üzerine yapılır. Eserde şöyle denilir: *Melek Tavus bütün yaratıklardan önce vardı. Melek Tavus, Abd Tavus'u yani Şeyh Adî'yi, sevgili kullarını yani Yezidîler'i doğru yola sevketmek amacıyla gönderdi. Melek Tavus gerçeği önce şifahi emirler ile, sonra Yezidî olmayanların okumaması şartıyla Kitabü'l-Cilve aracılığıyla bildirdi*. Mushaf-ı Reş'te ise farklı bir yaratılış nazariyesi ortaya konulmaktadır. Buna göre, *Allah başlangıçta beyaz bir inci yaratıp Enfer adlı kendi yarattığı bir kuşun üstüne koydu. Kırk bin yıl onun üzerinde oturdu. Sonra ilk olarak Pazar gününü yarattı. Bugünde yedi meleğin en büyüğü olan Azrail'i (Cebrail olmalı) yarattı ki bu Melek Tavus'tur. Pazartesi günü Melek Derdail'i yarattı ki bu Şeyh Hasan'dır. Salı günü Melek İsrafil'i yarattı ki bu Şeyh Şems'tir. Çarşamba günü Melek Mikail'i yarattı ki bu Ebû Bekir'dir. Perşembe günü Melek Cebrâil'i (Azrail olmalı) yarattı ki bu Seccacüddin'dir. Cuma günü Şemnail'i yarattı ki bu Nâsuriddin'dir. Cumartesi günü Melek Nurail'i yarattı ki bu Şeyh Fahreddin'dir. Allah yedi yıl bekledikten sonra Melek Tavus'u bu melekler üzerine başkan yaptı. Sonra yedi kat göğü, yeri,*

güneşi ve ayı yarattı. Onları hırkasının yakasına koydu. O zaman melekler inciden çıktı. İnciye öyle bir bağırdı ki, inci derhal dört parçaya ayrıldı. İnciden akan sularla denizler meydana geldi. Dünya yusyuvarlak oldu. Ve Allah Cebrail'i bir kuş şeklinde yarattı ve salıverdi. O da incinin parçalarından güneş, ay, yıldızlar, dağlar, bitkiler ve arşı yarattı. Allah kendisi de bir gemi yaratarak içinde otuz bin yıl seyahat etti. Sonra gelip Lâleş'e oturdu.

Yezidîlik'te **tenasüh inancı** da bulunmaktadır. Onlara göre, bir kimse öldüğünde iyilik ve kötülüğüne göre değerlendirilir. İyi bir kimse ise başka bir insana, kötü bir insan ise cezasını çekmek üzere domuz, eşek, köpek gibi hayvan şekline girer. Hayvanların cesetlerinde cezasını çektikten sonra iyi insana dönüşür. Yine Yezidîler'e göre cehennem, kötüler için bu dünyada muhtelif hayvan vücutlarında ceza çekmekten ibarettir. Cennet ise semada bir yerdir.



Yezidîliğin tenâsüh anlayışı ile Dürzîliğin takammus anlayışını karşılaştırınız.

İbadetler: İbadet anlayışlarına gelince, Yezidîler'in yerine getirmekle yükümlü oldukları ibadetlerden birisi **namaz**dır. Sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez güneşe doğru dönerek bazı duaları okumaktan ibaret olan namazın gizli olması ve ferdi olarak yerine getirilmesi gerekir. Bu bakımdan Yezidî bölgelerde ibadethane yoktur. Namaz için elleri yıkamak bir nevi abdesttir ve yeterlidir.

Oruç özel ve genel olmak üzere iki çeşittir. Özel orucu din adamları tutarlar. Bunlar yirmi günü Aralık, 20 günü Temmuz, 3 günü de Lâleş'te Şeyh Adî türbesinde, geldikten sonra da 80 güne tamamlanan oruçtur. Genel oruç, her Yezidî'nin Aralık ayının başından itibaren tuttuğu üç günlük oruçtur.

Hac ibadeti, Yezidî geleneğinde Lâleş'te Şeyh Adî'nin türbesine ziyaretten ibarettir. Bu ziyaret Eylül ayının 23-30. günleri arasında yapılır.

Zekat ibadeti müritlerin gelirlerinin % 10'unun şeyhlere, % 5'inin pirlere, % 2,5'inin fakir diye anılan ve toplumu dinen aydınlatanlara verilmesi yoluyla gerçekleştirilir.

Diğer taraftan Mushaf-ı Reş'te bazı **yasaklar**dan söz edilmektedir. Buna göre yiyeceklerden marul, bakla, lahana, balık, geyik ve horoz eti yemek yasaktır. Özellikle horoz kutsaldır. Çünkü o Melek Tavus'u simgelemektedir. Aynı şekilde koyu mavi elbise giymek, helaya girmek ve hamamda yıkanmak de haramdır. Çünkü hela ve hamamlar şeytanın oturdukları yerler olarak görülür. Ayrıca şeytan ve mel'un gibi kelimeleri kullanmak da yasaklar arasındadır.

Yezidîlik'te **bayramlar** da önemlidir. En büyük bayram Sare Sale (Sarsaliya) bayramıdır. Her yıl Melek Tavus'un yeryüzüne inmesi ve her şeyi yönetimine alması münasebetiyle Nisan ayının ilk Çarşamba gününden ay sonuna kadar devam eden bayramdır. Cemai Bayramı 28 Eylül- 3 Ekim arasında kutlanır. Hata ve günahların affedildiğine inanılan gündür. Ayrıca Yezid Bayramı (Yezid b. Muaviye'nin doğduğu günün anısına), Şeyh Adî Bayramı (3 Ağustos'ta Şeyh Adî'nin orucu vesilesiyle), Bülende Bayramı (Şeyh Adî'nin doğumu anısına) adlarında kutlanan bayramlar vardır.

Yezidî toplumu **dini hiyerarşi** bakımından Müritler ve Ruhaniler olmak üzere ikiye ayrılır. Müritler genellikle çiftçilikle uğraşan toplumun alt ve en kalabalık kesimini teşkil eder. Ruhaniler ise şu kesimlerden oluşur: a) Mirler veya Emirler: Dini ve dünyevi gücü elinde tutan en yüksek sınıftır. b) Şeyhler: Toplumu dini bakımdan aydınlatmakla yükümlüdürler. c) Pirler: Şeyhlere yardım eden kesimdir. d) Fakirler: Vaaz, nasihat ve telkinlerin yanında aileler arasındaki anlaşmazlıkları çözmekle yükümlüdürler. e) Peşimamlar: En önemli görevleri nikah kıymaktır. f) Kavallar: Emir ve şeyhlere hizmet eder, bayramlarda ilahi söylerler. g) Köçekler: Kavallara yardımcı olan ve okunan ilahilere uygun olarak oynayıp toplumu aynı zamanda eğlendiren kimselerdir.

Özet

Batınî fırkaların ortak özelliklerini tanıyabilmek.

Batınî fırkalar başka din ve inanışlarla birlikte İslam'ı bir şekilde bağdaştıran bir karaktere sahiptir. Kapalı toplum halinde yaşamışlar, inanç ve uygulamalarını başkalarından gizlemişlerdir. Kendilerini İslam'la ilişkilendirmekle beraber, İslam'ın temel inanç ve ibadetlerini kendilerine has anlayışla yorumlamışlardır. Ayrıca tenasüh inancını benimsemişlerdir.

Nusayrîlik, Dürzîlik ve Yezidîliğin tarihi açıklayabilmek.

Batınî fırkalar gizliliğe özel önem verdikleri için tarihi gelişimleri uzun asırlar yeterince bilinememiştir. Nusayrîlik 4., Dürzîlik 6., Yezidîlik ise 12. yüzyılda doğmuş ve tarihsel gelişimlerini sürdürerek günümüze ulaşmıştır.

Nusayrî, Dürzî ve Yezidî öğretilerini İslam'ın temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla karşılaştırabilmek.

Nusayrîlik'te aşkın bir ilah anlayışı benimsenmiş olmakla birlikte, O'nun çeşitli dönemlerde **nasûtî** kalıba girdiği ve Hz. Muhammed döneminde bu kalıbın Ali olduğu kabul edilmiştir. Dürzîlik'te ise benzer anlayış geliştirilmiş ve bu kalıp Hâkim-Biemrillah olarak inanılmıştır. Yezidîlik'te de bir ilah inancı bulunmakla beraber bazen Melek Tavus'a ilahi özellikler verilmiştir. Diğer taraftan adı geçen üç fırka tenasüh anlayışını benimsemiş, bunlardan Dürzîlik insan ruhunun ancak başka bir insan ruhuna girebileceğini kabul ederken diğerleri insan ruhunun hayvanlara da geçebileceğini kabul etmişlerdir. İslam'ın ortaya koyduğu uluhiyet inancında Allah'ın bir beşere hulûlu veya onunla birleşmesi söz konusu olmadığı gibi ahiret inancı da tenasüh anlayışı ile paralellik arzetmez.

Diğer taraftan Nusayrî, Dürzî ve Yezidî öğretisinde İslam'ın namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri tevil ederek farklı biçimlerde yorumlanıp algılanmıştır.

Batınî fırkaların bağdaştırmacı karakterini açıklayabilmek

Batınî fırkalar doğup geliştikleri coğrafyada varlığı yahut kalıntıları devam eden Sabiîlik, Mecûsîlik, Mazdeizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi din ve inanışlardan etkilenmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Nusayrîler ne zaman Osmanlı hakimiyetine girmiştir?

a. Mercidabık Savaşı sonunda

b. 1223'te Emir Sincârî zamanında

c. 1290'da Sultan Kalavun zamanında

d. 1839'ta Mısır'li İbrahim Paşa zamanında

e. II. Abdülhamit zamanında

2. Nusayrîlik'te "isim-mânâ-bâb" ile kast edilenler kimlerdir?

a.Allah-Ali-Selman

b. Allah-Muhammed-Ali

c. Ali-Muhammed-Selman

d. Allah-Mikdâd-Kanber

e. Hak-Selman-Hasîbî

3. Aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır?**

a. Dürzîler Haçlılar'a destek olmuştur.

b. Dürzîler 1921'de Dürzî Emirliği kurmuştur.

c. Dürzîler Osmanlılar'la daima iyi geçinmişlerdir.

d. Canbolatlar Dürziliği temsil eden en önemli aşiretlerden birisidir.

e. Dürzîler Marunîler'le yer yer çatışmışlardır.

4. .Aşağıdakilerden hangisi Dürzîliğin temel inançlarındandır?

a. Hz. Ali'nin uluhiyetine inanmak

b. Hamza b. Ali'nin uluhiyetine inanmak

c. Hâkim-Biemrillah'ın uluhiyetine inanmak

d. Bahaeddin Muktenâ'nın uluhiyetine inanmak

e. El-Cenâhü'l-Eymen'in uluhiyetine inanmak

5. Aşağıdaki kutsal kitaplar sırasıyla ve doğru olarak hangi fırkalara aittir?

el-Hikmetü'ş-Şerife, Kitabü'l-Cilve, Kitabü'l-Mecmû', Mushaf-ı Reş, Resâilü'l-Hikme

a. Nusayrîlik, Dürzîlik, Dürzîlik, Yezidîlik, Yezidîlik

b. Dürzîlik, Dürzîlik, Yezidîlik, Yezidîlik, Nusayrîlik

c. Yezidîlik, Yezidîlik, Nusayrîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik

d. Dürzîlik, Dürzîlik, Yezîdîlik, Nusayrîlik, Nusayrîlik

e. Dürzîlik, Yezidîlik, Nusayrîlik, Yezidîlik, Dürzîlik

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. a Yanıtınız doğru değilse "Nusayrîliğin Tarihi"ni yeniden okuyunuz.

2. c Yanıtınız doğru değilse "Nusayrîliğin İnançları"nı yeniden okuyunuz

3. c Yanıtınız doğru değilse "Dürzîliğin Tarihi"ni yeniden okuyunuz.

4. c Yanıtınız doğru değilse "Dürzîliğin İnançları"nı yeniden okuyunuz.

5. e Yanıtınız doğru değilse adı geçen fırkaların inançlarını yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

a).Nusayrîlik İslam'ın temel inanç ve ibadet anlayışını kendine has bir şekilde tevil etmiştir,

b) Tenasühü benimsemiştir,

c) Gizliliği ilke edinmiştir,

d) Önceki din ve geleneklerin izlerini devam ettirmiştir.

Sıra Sizde 2

a) Hâkim-Biemrillah'ın ilah olduğuna inanmak,

b) Eşyanın ilk illeti olarak "emir"i yani Hamza b. Ali'yi tanımak,

c) "Hudûd"u tanımak,

d) Yedi esası bilip yerine getirmek.

Sıra Sizde 3

Yezidîliğin tenasüh anlayışında ölen bir kimsenin hayvan bedenine de intikal edebileceği; Dürziliğin takammus anlayışında ise ruhun sadece bir insan bedeninden başka bir insan bedenine geçebileceği benimsenmiştir.

Yararlanılan Kaynaklar

Fığlalı. E. R. (2004), **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, İzmir.

Bağlıoğlu, A. (2004), **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara.

Türk, H. (2005), **Nusayrilik**, İstanbul.

Turan, A. (1994), **Yezidilik**, Samsun.

Çakır, M. S. (2007), **Yezidilik**, Ankara.

Öz, M. (1994), "Dürzilik", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul.

Üzüm, İ. (2007), "Nusayrilik", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, İstanbul.

8

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Alevîlik ve Bektaşîliğin temel karakterini ifade edebilecek,
- Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihsel gelişimini açıklayabilecek,
- Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç, ibadet anlayışları ile âdâb-erkânını açıklayabilecek,
- Alevîlik ve Bektaşîliğin bağdaştırmacı yönlerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Hak-Muhammed-Ali
- Cem
- Erkân
- On İki Hizmet
- Musahiplik

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki, "Bektaşîlik" ve "Kızılbaş" maddelerini okuyunuz.
- Beşinci ve altıncı ünitelerden İsmailiyye ve İmâmiyye'yi okuyunuz.

Alevîlik ve Bektaşîlik

GİRİŞ

Bugün daha çok Alevîlik diye anılan yapı temelde, 10. yüzyıldan itibaren İslam'a girmeye başlayan göçebe Türkmen oymaklarının, bu yeni dinle, önceki bazı inanç ve geleneklerini bir şekilde bağdaştırdıkları anlayışın adıdır. Bu anlayış Orta Asya'dan Anadolu'ya, oradan Balkanlar'a kadar uzanarak, bu arada Kürtçe konuşan aşiretlerle de belli oranda gelişerek geniş bir coğrafi saha ile on asırlık bir zaman dilimini içine almıştır. Söz konusu yapı çeşitli mekan ve zaman dilimlerinde birçok farklı isimle adlandırılmıştır. Söz gelimi, içinde geliştiği ilk mistik yapı olması dolayısıyla ilk dönemlerde **Yesevîlik**, 13. yüzyılda Baba İlyas'ın önderliği dolayısıyla **Babaîlik**, Hacı Bektaş Veli'yle irtibatı dolayısıyla 15. yüzyılın ardından belli bölgelerde **Bektaşîlik**, Safevî tarikatı sonrasında 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bazı ocaklar açısından **Kızılbaşlık**, bazı bölgelerdeki mensuplarının meşguliyetlerine bağlı olarak **Tahtacılar** bu adlandırmalardan bazılarıdır. Günümüzde ise bazan sadece Alevîlik ve Bektaşîlik bazan araya tire konularak Alevîlik-Bektaşîlik bazan da tek kelime ile Alevîlik biçiminde anılmaktadır.

Şurası önemle belirtilmelidir ki bu yapı, içinden geldiği tarihsel süreçteki dalgalanmaların ardından, en geç 16. yüzyıldan itibaren son şeklini almış, bundan sonra temel karakterinde ciddi değişmeler olmamıştır. İşte bu yönüyle Alevîlik tarihsel bakımından ilki Kızılbaşlık, ikincisi Bektaşîlik olmak üzere iki ana yapıyı ifade etmektedir. Bazan Kızılbaşlık yerine Alevîlik kullanılarak aradaki farklılığı belirtmek üzere Alevîlik ve Bektaşîlik ifadesine yer verilmiştir. Geniş bir ortak paydayı paylaşan Kızılbaşlık ve Bektaşîlik iç içe geçmiş olmakla birlikte bazı bakımlardan birbirinden ayrılmıştır. Bu farklılığı dikkate almayan kullanımlarda kimi zaman bu iki yapı birbiriyle karıştırılmış, kimi zaman da birbiriyle aynileştirilmiştir. Burada müşterek olarak bu iki yapıya ifade etmek üzere Alevîlik, farklılaştığı yerlerde ise Kızılbaşlık ve Bektaşîlik tabirleri kullanılacaktır.

Girişte son olarak şuna da işaret edilmelidir: Bünyesinde ilgili coğrafyalardaki önceki inanç ve gelenekler ile zaman içinde etkilendiği batınî, mistik öğeler ve Şiî, Hurûfî unsurlar taşıyan Alevîlik, tasavvufî karakteri dolayısıyla Tasavvuf ilminin; batınî, Şiî ve Hurûfî özellikleri dolayısıyla da Mezhepler Tarihi'nin konusu olmuştur.

TARİHSEL GELİŞİM

Geniş bir coğrafi mekanda, farklı hükümranlıklar halinde varlığını sürdüren Türkler 10. yüzyıldan itibaren kitleler halinde Müslüman olmaya başlamışlardır. İlk olarak 922 yılında İdil Bulgar Hanlığı (770-1237), ardından Karahanlılar (840-1212), daha sonra Gazneliler (963-1186) İslamiyet'i benimsemişlerdir. Oğuz Yabgu devletinde bir komutan olan Selçuk Bey 985 yılında kalabalıklarla birlikte İslâm dinini seçmiş, davet ettiği din adamları vasıtasıyla bu dinin Oğuzlar arasında hızla yayılmasına öncülük etmiştir. 11. yüzyılda Oğuzlar'ın büyük çoğunluğu Müslümanlığa geçmiş, kelimenin iştikakı ile ilgili bazı farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte, Müslüman olan Türkler'e Türkmen adı verilmiştir.

Gök Tanrı inancı ve Şamanlık yahut Kamlık'tan başka, bölgede az çok izleri bulunan Manilik'ten Zerdüştîliğe kadar muhtelif dinlerin etkisinde kalan Türkler, İslamlaştıktan sonra bu yeni dini önceki inanç ve gelenekleri ile bir çeşit bağdaştırmaya tabi tutmuşlardır. Özellikle göçebe ve yarı göçebe hayat yaşayan oymaklar yazın yaylalarda, kışın kışlaklarda geçen özel ve o oranda zor şartların gereği olarak İslam dini ile ilgili olarak hem bilgi ve inançlar hem de uygulama alanında sınırlı bir tutum içinde bulunmuşlar, yerleşik hayat yaşayanlara göre bu alanda derinleşecek imkan ve fırsatlardan uzak kalmışlardır. Sözü edilen kesimler İslam'ı kendi kolektif bilinçlerine ve içinde bulundukları sosyolojik şartlara göre yorumlayan mistik yapılar kurmuşlar yahut bu yapılar içinde yer alarak dini hayatlarını devam ettirmişlerdir.

İlk Dönem Tasavvufi Yapılar

İlk dönemdeki tasavvufi yapıların başında Ahmed Yesevî'ye nispetle anılan **Yesevîlik** gelir. Ahmed Yesevî bugün Özbekistan (Taşkent) sınırları içindeki Ispicab'da doğmuş ve 1166 yılında Sid-i Derya havzasındaki Yesi (bugünkü Kazakistan'daki Türkistan) şehrinde vefat etmiştir. Yetişmesinde Nakşibendî geleneğinde önemli yeri olan Hâce Yusuf-ı Hemedânî ile Arslan Baba'nın büyük rolü olmuştur. O, İslâm'ı, ilgili bölgelerin sûfiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe Türk boylarının anlayıp hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirmiş, böylece geniş kitlelerin bu dine girmesine katkı yapmıştır. Onun tesis ettiği Yesevîlik kısa zaman içerisinde büyük rağbet görmüş, Orta Asya'dan başka Hindistan'a kadar uzanmış, ayrıca bilâhare dervişleri vasıtasıyla Anadolu'da etkili olmuştur.

Diğer bir tasavufi yapı **Vefâîlik**'tir. Kurucusu Ebû'l-Vefâ'nın asıl adı Muhammed b. Muhammed Arîz olup 1026 yılında Irak'ın Kûsan bölgesinde doğmuştur. Tahsilinin önemli bir kısmını Bağdat'ta yaptıktan sonra Buhara'ya gitmiş, ardından tekrar Bağdat'a dönerek Ebu Muhammed eş-Şünbükî'ye intisap etmiştir. Şeyhi kendisine karşı gösterdiği vefadan dolayı ona Ebû'l-Vefâ künyesini vermiştir. Sağlığında iken kendi etrafında halkalanan, daha sonra çeşitli halifeleri vasıtasıyla farklı mıntıkalara yayılan Vefâîlik, söz gelimi, 13. yüzyıl Anadolu'sunda Baba İshak ve Baba İlyas Horasanî tarafından temsil edilmiştir.

Diğer bir tasavvufi yapı ise **Kalenderîlik**'tir. Yesevîlik ve Vefâîlik'le paralel olarak aşırı zühd ve takva temeline dayalı klasik tasavvuf telakkilerine bir tepki niteliğinde İran ve Orta Asya'da ortaya çıkan Kalenderîlik, müstakil

bir mistik yapı olmaktan çok kalender bir hayat tarzını benimseyen çeşitli tasavvufî çevrelerin ortak bir adıdır. Burada Melâmetî tasavvuf mektebinin büyük rolü olmuştur.

Bu çerçevede zikredilmesi gereken son tasavvufi yapı **Haydarîlik**'tir. Kutbüddin Haydar (ö. 1221 ?) tarafından kurulan bu yapıya bağlanan müritler genellikle kalendermeşrep kişilerdir. Haydarîlik Anadolu'da 15. yüzyıldan sonra Şemsîler, Câmîler, Edhemîler ve Rum Abdalları gibi kendilerine benzeyen diğer tasavvufi zümrelerle birlikte sosyal hayattan silinmiş, bazı anlayış ve gelenekleri Bektaşîlik içinde devam etmiştir.

Babaî Ayaklanması ve Babaîlik Hareketi

Bu tasavvufî yapılara mensup olan zümreler 11. yüzyıldan başlayarak 14. yüzyıla kadar muhtelif safhalar halinde bulundukları bölgelerden Anadolu'ya intikal etmişler ve bu yeni yurdun muhtelif bölgelerine yerleşmişlerdir. Ancak 13. yüzyılda, tarihe Babaî Ayaklanması adıyla geçen dramatik bir olay meydana gelmiştir.

1240 yılında Selçuklu hükümdarı II. Gıyâseddin Keyhusrev devrindeki bu isyan kısaca şöyle gelişmiştir: Amasya yakınındaki dergâhında etrafına, daha çok eski Türk inançlarının İslâmiyet'le yorumlanmış şeklini tasavvufî bir hüviyetle öğreten Baba İlyâs-ı Horasânî, sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde bunalan Türkmenler'e büyük bir kurtarıcı sıfatıyla davranmış, yetiştirdiği halifeleri çeşitli bölgelere dağıtarak isyan için hazırlıklar yapmıştır. Halifelerinden Baba İshak liderliğinde Kefersud bölgesinde ayaklanan Türkmenler, önemli başarılar kazandıktan sonra Orta Anadolu'ya intikal etmiştir. Burada da bir ölçüde başarı elde edilirken Baba İlyas, Selçuklu kuvvetleri tarafından Amasya'da idam edilmiş, Türkmenler'in çoğu Kırşehir'de Malya ovasında kılıçtan geçirilmiştir. İsyan hedefine ulaşamamış olmakla birlikte kaçıp kurtulabilen Türkmenler sıkı bir dayanışma içine girmiş, Babaîlik hareketi ortaya çıkmıştır.

Babaîlik hareketi Baba İlyas'ın idamından sonra küçük oğlu Muhlis Paşa tarafından devam ettirilmiştir. Siyasi olmaktan çok dinî-mistik bir karakter taşıyan hareket, onun halifeleri vasıtasıyla Anadolu'nun değişik yerlerine nakledilerek sürdürülmüştür. Baba İlyas'ın Aynüddevle (Ayna Dola) Dede, Şeyh Osman ve Bağdın Hacı gibi halifeleri Tokat ve Kırşehir'de, diğer bir halifesi Şeyh Bâlî muhtemelen Yozgat ve Kırıkkale'de, Şeyh Edebâli Bilecik çevresinde, Emîrcem Sultan Sulucakarahöyük'ün kuzey taraflarında, Hacı Bektâş-ı Velî Kırşehir, Nevşehir bölgelerinde düşüncelerini Türkmen halkına aktarmışlardır. Bunların dışında 14. yüzyılda aynı çizginin devamı olan ve "baba" unvanını taşıyan Babaî şeyhleri de vardır. Anadolu ve Rumeli'nin İslâmlaşması tarihinde önemli bir şahsiyet olarak görülen Sarı Saltuk ve onun en önde gelen halifesi Barak Baba, Amasya'da Aybek Baba, Konya'da Buzağı Baba, muhtemelen Sakarya civarında Tapduk Baba gibi şahsiyetler bunlardandır.

Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Rum Abdalları

Tarihi şahsiyeti itibariyle Hünkar'ın asıl adı Bektaş'tır. Kendisi "Horasan erenleri" diye bilinen Kalenderîyye akımına mensup sûfîlerden biridir. 13. yüzyılda Moğol istilası sebebiyle Anadolu'ya doğru vuku bulan derviş göçleri arasında, aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir

ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya gelmiş olmalıdır. Burada kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyas-ı Horasânî'ye intisap etmiş ve halifelik makamına gelmiştir. Ancak kardeşi Menteş, Babaî İsyanına katılıp Sivas'ta Selçuklu kuvvetleriyle yapılan savaşta öldürülmüş olmasına karşılık, Hacı Bektaş isyana iştirak etmemiştir. Muhtemelen 1250 yılı dolaylarında Karayol'a (o günkü adıyla Sulucakarahöyük, bugünkü Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesi) gelerek buraya yerleşmiştir. Burada bir yandan Türkmen şeyhi olarak halkı irşat ederken bir yandan da Göreme bölgesindeki Hıristiyanlar'la temasa geçip onların ihtidasına zemin hazırlamış, ayrıca şamanist Moğallar'ın müslüman olması için yoğun faaliyetlerde bulunmuş, bu amaçla Anadolu'nun muhtelif bölgelerine halifeler yollamıştır. Hünkar'a başta Makâlât olmak üzere Kitâbü'l-Fevâid, Şerh-i Besmele gibi eserler izafe edilmiştir.

Burada Rum Abdalları'na (Abdalân-ı Rum) da değinilmelidir. Esas olarak bunlar ikinci ve üçüncü nesil Babaî şeyhleri ve bunlara tabi olanlardır. Osmanlı Beyliği'nin teşekkülü sırasında Osmanlı hükümdarlarının pratik amaçlı destek gördüğü abdallardan Bursa'nın fethine katılan Geyikli Baba, Baba İlyas geleneğini temsil etmekle birlikte bu geleneğin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından temsil edilen ikinci önemli kolunun önde gelen simalarından Abdal Mûsâ, Kumral Abdal ve Abdal Murad isim olarak anılabilir.



Hacı Bektaş Veli'nin hayatını gözden geçirerek ona nispet edilen eserleri belirtiniz.

Safevîlik ve Kızılbaşlık

Üçüncü nesli 14. yüzyıla kadar takip edilebilen Babaî zümreleri veya bu zümrelerin bir kısmı çok geçmeden Safevîyye adıyla bir başka harekete girmeye başlamıştır. Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde tasavvufî bir zeminde ortaya çıkan Safevîlik, başta Sünnî karakterli bir yapıya sahipken Sadreddîn-i Erdebîlî'den sonra yerine geçen Alâeddîn-i Erdebîlî zamanından itibaren Şiî unsurları bünyesine almıştır. Tarikat aynı zamanda giderek siyasi bir hüviyete de bürünmüştür.

Tarikatın başına Hâce Ali'den sonra Şeyh İbrâhim, onun ardından da Şeyh Cüneyd geçmiştir. Batınî karakterde dinî anlayışlara sahip olan Şeyh Cüneyd, topladığı kuvvetlerle önemli siyasi başarılar elde etmesine rağmen Şirvanşah'lara karşı giriştiği mücadelede öldürülmüştür. Ardından küçük yaşta olmasına rağmen yerine oğlu Haydar geçmiştir. Siyasi bakımdan Kafkas kavimlerine karşı başarılı savaşlar gerçekleştiren Haydar, manevi bakımdan da batınî-mistik çizgiyi devam ettirmekle birlikte Oniki İmam Şiîliği'nden bazı unsurlar almıştır. Bu unsurları toplumun sosyo-kültürel dokusuna uyduran Haydar, söz gelimi, müritlerine On İki İmamı temsil etmek üzere on iki dilimli kırmızı börk (başlık) giydirerek onların **Kızılbaş** diye anılmasını sağlamıştır. Onun da 1488 yılında öldürülmesinden sonra önce büyük oğlu Ali, onun da kısa zaman içinde ölmesi üzerine diğer oğlu İsmâil şeyhliğe geçmiştir. Anadolu'nun bazı yerleşim merkezlerini dolaşan ve müritleriyle görüşüp onların desteğini alan Şeyh İsmail, Azerbaycan, Nahçıvan gibi yerleri ele geçirip büyük zaferler elde etmiş ve Tebriz'de şahlık tahtına oturmuş, On İki İmam adına hutbe okutup para bastırmış ve 1501 yılında resmen Safevî Devleti'ni kurmuştur.

Böylece şeyhlikten şahlığa geçen İsmail, zaferlerine yenilerini eklemeye devam etmiş, bu arada "halife" adı verilen özel misyonerleri Anadolu ve

Rumeli'deki taraftarlarına yönelik yoğun bir propaganda faaliyeti başlatmıştır. Çok geçmeden halifelerin Kızılbaş kitleleri tahrik etmesiyle 1511 ve 1512 yıllarında tarihe Şah Kulu ve Nûreddin Halife (Nur Ali) ayaklanması adlarıyla geçen olaylar cereyan etmiştir. Bu karışıklıklarda pek çok insanın ölmesi Osmanlı idaresini tedbir almaya sevk etmiş, nihayet Şeyhzade Selim tahta geçer geçmez çok sayıda aktif Kızılbaşı tesbit ettirerek tesirsiz hale getirmiş, ardından 1514 yılında Çaldıran Savaşı'nda Safevî ordusuna karşı kesin bir zafer elde etmiştir.

Gerek Şah İsmâil gerekse yerine geçen Safevî şahları döneminde Osmanlı-Safevî ilişkileri bazan dostluk, bazan karşılıklı sürtüşmeler içinde geçmiştir. Diğer taraftan Şah Kulu ayaklanmasından sonra temelde siyasi ve ekonomik sebeplere dayalı olmak üzere Anadolu'da belli aralıklarla gelişen ayaklanmalar 17. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.

Bektaşîliğin Gelişmesi

Babâîlik hareketi 14. yüzyılın başlarından itibaren Rum Abdalları ile sürdürülürken, bunlardan bilhassa Abdal Musa gibi şahsiyetlerin Hacı Bektaş ananesine kuvvetli vurgu yapmasıyla Bektaşîlik öne çıkmaya başlamıştır. Bektaşîlik, asıl kuruluş ve gelişmesi 15. yüzyılın sonlarına doğru Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesiyle gerçekleştirmiştir.

Bektaşîlik'te Hacı Bektaş Veli'den sonra ikinci pîr (pîr-ı sânî) kabul edilen Balım Sultan'ın asıl ismi Hızır Bali'dir. Hacı Bektaş Veli külliyesinde bulunan türbesindeki kitabeye göre Hünkar'ın soyundan gelen Resul Bâlî'nin oğlu, gelenekteki bir görüşe göre ise Mürsel Bali'nin oğludur. Ayrıca onun, Sersem Ali Baba'nın Dimetoka'da bulunduğu sırada evlendiği bir Sırp prensesinden doğma olduğu da iddia edilmiştir.

Balım Sultan iş başına gelir gelmez Bektaşîliği yeni bir ıslahat ve teşkilatlanmaya tabi tutmuş, âdâb-erkânına son şeklini vermiştir. Kendisi evlenmemiş, tarikata "mücerretlik (bekarlık) erkânı" getirmiştir. Hacı Bektaş Dergahı'nda on beş yı1 postnişînlik yaptıktan sonra da 1516 yılında vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.

Balım Sultan'la birlikte **Kızılbaşlık, Bektaşîlik farkı** daha belirgin hale gelmiştir. Erdebil Dergahına bağlı Kızılbaş ocaklar Osmanlı-Safevî çekişmesinin sonucunda içe kapanıp bir bölümü müstakilleşmiş, bir bölümü ise Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiklerini ileri süren Çelebiler'le yakın ilişkilere girmişlerdir. Mezhebî olmaktan farklı dinamiklerle gelişen Kızılbaş ayaklanmaları siyasi sonuçlar doğurmamıştır. 1527 yılındaki Kalender Çelebî ayaklanmasından sonra Kalender'in öldürülmesi, onun taraftarlarının da Hudâdâd'ı öldürmesinin ardından Pir Evi (Hacıbektaş Dergahı) otuz dört veya otuz altı yıl postnişînsiz kalmış, nihayet 1551 yılında Balım Sultan'ın halifelerinden Sersem Ali Paşa, Hacıbektaş'a gelerek posta oturmuştur.

Osmanlı merkezi yönetimi tarafından Kızılbaş ocaklara karşı desteklenen ve ilk dönemlerden itibaren Yeniçerilik içerisinde temsil edilen ve kırsaldan çok şehir merkezlerinde faaliyetlerini sürdüren Bektaşîlik, hem Anadolu'da hem de Balkanlar'da giderek güçlenmiştir. Sayıları günden güne artan Bektaşî tekke ve dergahları, bağlılarından alınan para ve bağışlanan vakıflarla aynı zamanda iktisadi bir güç kazanmıştır.

Bundan sonra yakın döneme kadar küçük çaplı faaliyetler istisna edilirse bir çeşit "sükunet dönemi" yaşanmıştır.

Yakın Dönem Gelişmeleri

Yakın dönemdeki en önemli olay Yeniçerilik'le birlikte Bektaşî tekkelerinin kaldırılması olmuştur. Kuruluşundan 16. asrın ortalarına kadar eğitimi, becerisi ve disiplini ile devrin en iyi askeri birliği haline gelen ve askeri başarılarda önemli katkısı olan Yeniçeriliğin disiplinini kaybetmesi üzerine, II. Mahmut tarafından 1826 yılında kurumun varlığına son verilmiştir. Yeniçerilik'le ilişkisi dolayısıyla peşinden Bektaşîlik üzerine gidilmiştir. Birkaç Bektaşî babası idam edilmiş, direnenler sürgüne gönderilmiş, Anadolu ve Balkanlar'daki tekkeler yer yer yıkılmış, kalanlar diğer tarikatların hizmetine verilmiştir.

Ancak çok geçmeden yapılan hatanın farkına varılarak Bektaşîliğe yeniden alan açılmıştır. İlk olarak, Amasya'da sürgünde bulunan Şeyh Hamdullah Efendi 1833 yılında bağışlanıp Hacıbektaş'a dönmüş, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde Bektaşîler yaklaşık on yıl içinde bazı temel eserleri neşretme imkanı bulmuşlardır. Ayrıca bu dönemde Bektaşî tekkeleri yeniden açılmaya ve canlandırılmaya başlanmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan olaylarla bağlantılı olarak Balkanlar'ın elden çıkmasıyla buradaki Alevî ve Bektaşî toplulukları büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Anadolu'da verilen istiklal mücadelesine diğer kesimler gibi candan katılan Alevî ve Bektaşî ocaklar, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte yeni devleti benimseyip destek vermişlerdir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanun çerçevesinde bütün tarikatlar gibi Bektaşîlik'in dergah ve tekkeleri de kapatılmıştır. Uzun asırlar merkezden uzak kırsal bölgelerde "kapalı toplum" olarak varlığını sürdüren Kızılbaşlar, özellikle 1960-1970'lerde şehirlere gelmişler ve diğer toplum kesimleriyle dostluk ve dayanışma içinde yaşamaya devam etmektedir.

Bugün başta Bulgaristan ve Arnavutluk olmak üzere Balkan ülkeleriyle birlikte, ülkemizin ağırlıklı olarak Çorum, Amasya, Tokat, Kahramanmaraş, Tunceli, Sivas illeri olmak üzere birçok yerleşim merkezinde hatırı sayılır oranda Alevî ve Bektaşî yaşamaktadır.

İNANÇLAR, İBADETLER VE ÂDÂB-ERKÂN

Alevîlik ve Bektaşîlik inançlar, ibadet anlayışları ve âdâb-erkân bakımından **üç tarihsel dönem**in izlerini taşımaktadır. **İlk dönem** göçebe toplulukların İslam'ı kabul edip Gök Türk inancı, Şamanlık yahut Kamlık geleneğini İslam'la içiçe benimsedikleri dönemdir. Bu dönem başta Yesevîlik olmak üzere bazı bağdaştırmacı anlayışların, çok muhtemelen batınî İsmailî anlayışlardan da etkilenerek tasavvufi yapılar halinde kendisini ifade ettiği devirdir. **İkinci dönem** ise 15. yüzyılın ilk yarısında Hurûfî anlayışların nüfuz ettiği dönemdir. Şu kadarını ifade etmek gerekir ki Hurûfîlik, Kızılbaşlığa daha sınırlı, Bektaşîliğe ise nispeten daha güçlü olarak sirayet etmiştir. **Üçüncü dönem** ise aynı asrın ikinci yarısından sonra bünyeye On İki İmam Şiîliği'nin (İsnâaşeriyye) kimi anlayışlarının nüfuz ettiği dönemdir.

Bu üç dönemde İslamiyet'le birlikte önceki inançların, Hurûfî ve Şiî unsurların oymak ve ocaklara yansıması ve yorumlanması aynı biçimde olmamış, bazı dönem ve yörelerde yahut ocaklarda söz gelimi bazı inanç ve unsurlar öne çıkarken bazı dönem ve yörelerde diğerleri öne çıkmış, böylece tarih ve bölgeler arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar

kaynaklara da yansımış, dolayısıyla kaynaklar arasında birtakım önemli farklılıklar gözlenmiştir.

Esas olarak Alevîlik ve Bektaşîlik toplumsal ve tarihsel yapısı dolayısıyla "sözel kültüre" dayalıdır. Ancak bu yazılı kaynaklarının bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Alevî ve Bektaşî ulularının üstünlük ve kerametlerinin anlatıldığı vilâyetnâmeler, erkân kitapları ve tarih boyunca ozanların inanç ve duygularını dile getirdikleri deyişler temel kaynaklar hüviyetindedir.



Şu unutulmamalı ki Alevîlik ve Bektaşîlik itikadî yahut fıkhî konulardaki ihtilaflara bağlı olarak ortaya çıkmadığı için bir mezhep değildir ve bu nedenle de işlenip geliştirilmiş teolojik yahut fıkhî metodolojisi yoktur. Bu açıdan söz konusu yapının inanç ve ibadet anlayışlarından bahsetmek bir takım güçlükler içermektedir. Burada ilgili kaynaklar göz önünde bulundurularak genel fikir vermek üzere bir tablo çizilecektir.

İnançlar

İslam dinin temel inancı olan "Allah'ın varlığı ve birliği ile Hz. Muhammed'in peygamberliğini" tasdik etmekten ibaret olan kelime-i şehadet Alevîlik'te kabul edilmiştir. Ancak bu iki iman esasına "Ali'nin velâyeti" de eklenmiştir. Nitekim çok çeşitli vesilelerle söylenen "**Hak-Muhammed-Ali**" üçleri bunu ifade etmektedir. Bu üçlerde yer alan "Hak" yüce yaratıcı olan Allah'ı, "Muhammed" genel anlamda "nübüvvet"i yani peygamberliği, "Ali" de tasavvuftaki "velâyet"i yani ermişliği sembolize etmektedir.

Üçler'den ilki olan "Hak" yani uluhiyet anlayışı Alevî ve Bektaşî edebiyatında çeşitli biçimlerde anlaşılmış ve ortaya konulmuştur. Bazı kaynaklarda Allah âlemin yaratıcısı, ezelî, ebedî, hay, kayyûm, evvel, âhir gibi vasıflarla nitelenerek anlatılmıştır. Bazı kaynaklarda ise tasavvuftaki "vahdet-i vücûd" biçiminde, bazı kaynaklarda da "vahdet-i mevcûd" yani panteist bir temelde ifade edilmiş; bu çerçevede kimi zaman Hz. Adem, alem, insan yahut Hz. Ali'ye bir çeşit tanrısallık nispet edilmiştir.

Üçlerin ikincisi olan "Muhammed" bazan müstakil bazan da "Muhammed-Ali" biçiminde anılmıştır. Müstakil olarak anıldığında Hz. Muhammed'in "Tanrı'nın peygamberi" olduğuna gönderme yapılmış, Ali ile birlikte ele alındığında ise tasavvuftaki "nûr-u Muhammedî" kavramı etrafında değerlendirilmiştir. Ayrıca cemlerde Hz. Muhammed'e "salavât" getirilmiştir.

Üçler'in sonuncusunu teşkil eden Ali, Alevîlik ve Bektaşîliğin temelinde yer almıştır. Kaynaklarda genellikle Ali'nin "şâhı velâyet" olduğu, Hz. Muhammed'in İslam'ın zâhirini temsil etmesine karşılık onun İslam'ın bâtınını temsil ettiği belirtilmiştir. Ayrıca tarikat, mârifet ve hakikatin Ali'ye verildiği, Ali'den üstün yiğit, Zülfikar'dan üstün kılıç olmadığı söylenmiştir. Diğer taraftan Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı öz ve cevherden yaratıldığı, sadece bedenlerinin farklı olduğu ifade edilmiştir.

Tarih boyunca kendisini İslam'ın içinde gören Alevîlik ve Bektaşîliğin diğer İslâmî inançlara ilişkin yaklaşımlarına kısaca şöyle değinilebilir. **Âhiret inancı** müphem ve zaman zaman çelişkilidir. Bu inanç, eski dinlerden gelen tenâsühle, Kur'an'ın üzerinde durduğu âhiret telakkisinin iç içe girmiş bir halidir. Bazı kaynaklarda kıyamet, mahşer, öbür dünya, cennet ve

cehennemden söz edilerek İslam'ın âhiret anlayışına gönderme yapılan kayıtlar olduğu gibi, sınırlı oranda "ruh göçü" terimiyle öldükten sonra yeniden dünyaya gelmeye dönük kayıtlar vardır.

Meleklere, ilâhî kitaplara ve peygamberlere imanla ilgili anlayış da büyük ölçüde âhiret inancına yönelik tavırla paralellik arzeder. Kaynaklarda bunlara dair azımsanamayacak göndermelere rastlanmakla birlikte, esnek, yer yer çelişkili yaklaşımlar da bulunmaktadır.

On İki İmam Şîîliği'nden intikal eden inançlara gelince; Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiği, onun önüne geçen ilk üç halife ile onlara destek veren sahâbenin yerilmeyi hakettiği anlayışı aynen benimsenmiştir. Bunun yanı sıra "Ali'nin Allah'ın velisi olduğu", "On iki İmam" ve "On Dört Masum" kavramları da iktibas edilmiştir. Ancak bu kavramlar On İki İmam Şîîliği'nin anladığı şekilde yorumlanmamış, farklılaştırılarak bünyeye alınmıştır. Söz gelimi, "Ali'nin Allah'ın velisi olması" fikri, adı geçene mezhebin kabul ettiği gibi siyasi mahiyette değil tasavvufi nitelikte benimsenmiştir. On İki İmam isim olarak aynen benimsenmekle birlikte, onların tasavvuru tarihi şahsiyetlerine paralel olarak düşünülmemiştir. "On Dört Masum" da ilgili mezhepten tamamen farklı olarak imamların sabi iken vefat eden çocukları olarak düşünülmüştür. Öte yandan Kerbela olayına özel önem verilmiş, bu amaçla "Muharrem erkânı" geliştirilmiştir.



Alevilik ve Bektaşilik'te "Hak-Muhammed-Ali" üçleri hangi kavramları sembolize eder?

İbadetler

Alevîlik ve Bektaşîlik, İslâm dinini samimi olarak benimsemekle birlikte, içinden geçtiği tarihi sürece bağlı olarak, bu dini kitabî hüviyetiyle tanıyıp hayata geçirme imkanından büyük ölçüde yoksun kaldığı için, İslam inançlarıyla ilgili olduğu kadar bu dinin temel ibadet biçimleri ile ilgili olarak da belli bir esneklik ve farklılık içinde olmuştur. Bazı dönemlerde ve bölgelerde temel İslamî ibadetleri yerine getirme konusunda nispeten yüksek bir oran gözlenirken, bazı dönemlerde ve bölgelerde bu oranın ciddi şekilde düştüğü müşahede edilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîlik'te ibadet anlayışını iki başlık halinde ele almak gerekir. Bunlardan ilki genel İslamî ibadetlere ilişkin tutumlar, ikincisi ise "âdab-erkân" diye anılan temel ritüellere ilişkin tutumlar.

Genel İslamî ibadetlere ilişkin tutumlara dair ilkin şu söylenmelidir ki, kültürel kaynaklarda bunlara dair olumlu göndermeler yapılmakla birlikte, bunun genel müslüman çoğunluğun kaynaklarıyla kıyaslanamayacak kadar sınırlı kaldığı görülmektedir. Burada İslâm'ın başlıca ibadetlerinden namaz, oruç, hac ve zekâta ilişkin anlayışlara işaret edilebilir:

Kültürel kaynaklarda abdest, günlük **namazlar** ve Cuma namazına yönelik sınırlı ve zayıf içerikli göndermeler bulunduğu gibi farklı ve çelişkili göndermeler de vardır. Söz gelimi, abdestle ilgili olarak Hacı Bektaş Veli Menâkıbnâmesi'nde Hünkar'ın abdestsiz yere basmadığı belirtilirken, başka bir kayıtta, beraber olduğu Molla Saadettin'in Hünkar'a namaz öncesi abdest alması gerektiğini söylemesine üzerine onun, "biz abdest almayız, sen alacaksan al" dediği belirtilmiştir. Bir diğer kayıtta da "Hünkar her ne zaman

abdest alsa Kadıncık Ana onun abdest suyunu zayi etmezdi" denilmiştir. Namazla ilgili olarak ise Hünkar'ın velâyetini ispatlamak için susam yaprağı üzerinde, başka bir zamanda da darı seci üzerinde namaz kıldığı, ayrıca Lokman-ı Perende hacda iken Hacı Bektaş'ın Kâbe'de namaz kıldığını gördüğü belirtilmiş, yine Hünkar'ın Bedahşan'ı düşmandan kurtardıktan sonra halka namaz kılmayı öğrettiği ifade olunmuştur.

Diğer taraftan, söz gelimi, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde "salât-nâme" adını taşıyan on beş kıtalık şiîrde, Kaygusuz'un günlük farz namazlar, Cuma ve bayram namazları, teravih (ayrıca cenaze namazı) sünnetleri ve rekat sayıları belirtilerek dillendirildiği görülmektedir.

Kızılbaş erkân kitabı olan Buyruk'ta abdest ve namazla ilgili olarak ilginç kayıtlara rastlanılmaktadır. Eserde abdestten söz edilirken şöyle denilmektedir: *Şeriat abdesti, su ile bilinen şekliyle alınır; tarikat abdesti, ikrar vermektir; marifet abdesti, nefsini bilip Hak'kı tanımak, hakikat abdesti ise kendi kusurlarını görüp başkalarının kusurlarını örtmektir.* Diğer taraftan namazla ilgili olarak eserde, şeriat kapısının üçüncü makamının ibadet olduğu zikredilip bunlardan birinin de "namaz kılmak" olduğu belirtilmiştir. Ancak eserdeki ibadetler bâtınî biçimde yorumlanırken namazın erkânından Kâbe'ye yönelmekle ile ilgili olarak, "sûfî'nin kıblesinin, mürebbi ve rehberin yüzüne bakmak olduğu" ifade edilmiştir.

Oruca gelince; Alevîlik ve Bektaşîlik bâtınî karakterine bağlı olarak Ramazan orucuna diğer İslâmî ibadetlerde olduğu gibi daha serbest ve mesafeli bir tutum içinde olmuştur. Kültürel kaynaklarda bu ibadetle ilgili olan kayıtlar yok denecek kadar azdır. Söz gelimi, Hacı Bektaş Veli Menâkıbnâmesi'nde, Hünkar'ın dedesi Musa es-Sânî'nin İmam Ali Rızâ ile ilgili bir görüşmesinden söz edilirken, Musa'nın İmam için sofra hazırlattığı, İmam'ın ise oruçlu olduğunu söylediği fakat ısrar üzerine orucunu bozarak birkaç lokma aldığı kaydedilmektedir.

Dört Kapı Kırk Makam sayılırken gerek Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında gerekse Buyruk'ta şeriat kapısının üçüncü makamı olan ibadetlere değinildiğinde, bunlardan birinin "oruç tutmak" olduğu belirtilmiştir. Öte yandan Buyruk'ta erkân yürüten bir "sofunun (sûfî) aynı yol kardeşine saygı göstermesi, (batınî) "oruç" olarak açıklanmıştır.

Oruçla ilgili olarak şu da kaydedilmelidir ki, Alevîlik ve Bektaşîlik'te Muharrem ayı girdiğinde bu ayın ilk on günü veya bazı yerlerde on iki günü oruç tutmak gerekir. Bu oruç esas olarak Kerbela'da şehit olan Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının acısını paylaşmak üzere tutulur.

Zekat konusunda da Alevîlik ve Bektaşîlik'te anlayışlar da diğer ibadetlere ilişkin anlayışlarla benzer durumdadır. Hem Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında hem de Kızılbaş erkân kitabı Buyruk'ta, şeriat kapısının üçüncü makamı olan "ibadet"ten söz edilirken zekat geçmektedir. Ancak kültürel kaynaklarda bu ibadetin gereği ve detayı ile ilgili bilgilere rastlanılmamaktadır. Diğer taraftan Buyruk'ta yol mensuplarının birbirlerini niyaz etmelerinin (batınî) zekât olduğuna işaret edilmiştir.

Zekatla ilgili durum kısaca böyle olmakla birlikte Alevîlik'te mali bakımdan "yol önderlerine" destek olunması, yoksullar arasında yardımlaşma, onların korunup gözetilmesi ve insanların ibadet düşüncesiyle kazançlarından bir pay ayırması doğrultusunda özel bazı uygulamalar vardır. Bunun başında "hakkullah" veya "lokma" adıyla anılan bir uygulama gelir.

Buna göre bir Bektaşî, yıllık gelirinin beşte birini Ehl-i Beyt hakkı olarak Hacı Bektaş Veli Dergahı'na, Kızılbaşlar da dedelere ve ocaklara verirler. Yörelere göre birtakım farklılıklar olmakla birlikte, hakkullah kara kazan hakkı, mürşit hakkı ve çerağ hakkı diye üçe ayrılır. Kara kazan hakkı dergahın giderleri için harcanırken mürşit hakkı pirlere verilir, çerağ hakkı da darda kalan muhiplere dağıtılmak üzere taksim edilir. Bunlar para olabildiği gibi arpa, buğday, hatta halı, kilim gibi kişinin gücü neye yeterse o cinsten verdiği şeylerdir.

Hacca gelince, Alevîliğin kültürel kaynaklarında bu ibadete azımsanamayacak nispette gönderme yapılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında "kapı"lar anlatılırken yine ibadet makamının sayılması sırasında hac ibadetine değinilmiştir. Kızılbaş erkân kitabı Buyruk'ta da ayrıca, bir yol mensubunun kendisi gibi yol mensubu olan sûfî kardeşine "tecellâ"sı (onunla görüşmesi) yine batinî bir hac olarak ifade olunmuştur.

Hacı Bektaş-ı Veli Menâkıbnâmesi'nde hacca birkaç önemli atıfta bulunulmuştur. Bunların birinde Hünkar'ın hocası olan Lokman-ı Perende'nin hacca gittiği, Kâbe'yi tavaf ettiği, Arafat'ta vakfeye durduğu belirtilmiş, ayrıca Kâbe'de namaz kılarken Hünkar'ın da oraya gelip namazlarını orada eda ettiğini görmüştür. Bir başka kayıtta ise bizzat Hünkar'ın hacca gittiği, yol güzergahı da verilerek ifade edilmiştir. Buna göre Hünkar hacca gitmeye niyet edip yola çıkmış, Necef, Halep, Kudüs, Medine gibi şehirlere uğrayarak "erbaîn" (çile) çıkarmış ve hac görevini yerine getirdikten sonra da Elbistan ve Kayseri yolunu izleyerek yolculuğunu tamamlamıştır.

Yine söz gelimi, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde Kaygusuz'un hac yaptığı detaylı sayılabilecek biçimde ifade edilmiştir. Zikredildiğine göre Kaygusuz, şeyhi Abdal Musa'nın yanında kalıp kırk yıl hizmet ettikten sonra icazet almış, ardından kırk dervişi ile birlikte Mısır'a gelmiş, buradan da hacca gitmek üzere yola çıkmıştır. Gündüzleri yürüyerek, geceleri istirahat ederek kırk gün süren yolculuğun ardından Mekke'ye gelmiş, önce Kâbe'yi tavaf etmiş, arkasında vakfeye durmak üzere Arafat'a çıkmıştır. Gün boyu telbiyeler (Lebbeyk duası) eşliğinde dua eden Kaygusuz daha sonra Mekke'ye gelip tavaf görevini yerine getirmiş, Safa ile Merve arasında sa'y yapmış, zemzem suyu içip ilgili diğer yerlere uğrayarak dua etmiştir. Hac vazifesini ifadan sonra Medine'ye dönen Kaygusuz burada Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmiş, yedi gün kalarak "Gevhernâme"yi yazmış, ardından seyahatini tamamlayıp dönmüştür.

Âdâb-Erkân

Alevîler'in ibadet anlayışı bakımından diğer bir husus olan "âdâb-erkân"a gelince; bu bir çeşit tarikat nizamnamesi, yol mensuplarının "insan-ı kâmil" oluncaya kadar uymaları gereken kurallar diye de anılabilir. Kızılbaş Alevîlik ve Bektaşîlik'te büyük benzerlikler taşımakla birlikte belli ölçüde farklılıklar da bulunmaktadır.

Alevîlik'te diğer bir ifadeyle Kızılbaşlık'ta yani Erdebil merkezli ocaklarda erkân 16. yüzyılda **Buyruk**'la birlikte son şeklini almış, ocaklara göre bazı farklılıklar bulunmakla beraber ciddi bir değişiklik olmadan günümüze kadar gelmiştir. Bu bakımdan denilebilir ki bu yapının temel erkânı kitabı Buyruk olup yolun bütün nizamnamesi bu eserde kayıtlıdır. Ancak eserin değişik versiyonlarının bulunması, zaman içinde eser üzerinde

tasarruflarda bulunulmuş olması ocaklar arasında bazı detay konularda küçük farklılıkların oluşmasına yol açmıştır.

Bektaşîliğe gelince, yine 16. yüzyılda Balım Sultan'ın tarikatta genel bir ıslahat ve düzenleme ile erkânı belirlediği genellikle kabul edilmektedir. Ancak zaman içinde Dedegân ve Babagân Bektaşîleri arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bunlar Babalar tarafından kaleme alınmış "erkânnâme" adı verilen onlarca eserde ayrıntılı biçimde açıklanmıştır.

Erkânlara geçmeden önce her iki yapının **hiyerarşi**sine, diğer bir ifadeyle sûfî teşkilatlanmasına kısaca işaret edilmelidir. Kızılbaşlık başlangıçta "halife, dede, mürebbi, rehber, musahip ve talip" olmak üzere altı dereceli idiyse de, daha sonra halifelik kalkmış, bu makam Bektaşî çelebisi tarafından temsil edilmiştir. Bugün söz konusu yapı daha çok dedelik, rehberlik ve taliplik olmak üzere üç dereceli bir kategori arz etmektedir. Dedeler mürşitlik, pirlik ve mürebbilik görevlerini yerine getiren kimseler olup Hz. Peygamber soyundan geldiklerine inanılır. Rehber, dedenin yardımcısı, talip de yol mensubu demektir.

Bektaşîlik ise kollarına göre bazı farklılık taşımakla birlikte genel olarak, aşağıdan yukarıya doğru muhiplik, dervişlik, babalık, mücerretlik, halifelik veya dedebalık şeklinde sıralanır. Muhiplik tarikattan nasip alanların derecesini teşkil eder. Dervişlik, bunlardan bir dergahta hizmet edenlerden liyakatli olanlara özel bir cemle hırka giydirilip yükseltildiği makamdır. Babalık, dervişlerden ehliyetli olanların yükseltildiği daha üst bir makam; mücerretlik, evlenmeyen halifelere verilen makam; halifelik, en yüksek makam, halifebaba yahut dedebaba da bu makamı temsil eden kimsedir.

Alevîlik ve Bektaşîlik'te asıl amaç "insan-ı kâmil olmaktır. Bunun için her can yani talip bir mürşide bağlanarak "**dört kapı-kırk makam**"ı bilip uygulamalıdır.

Kapılar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde sıralanmıştır. Her kapının onar makamı bulunmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nın Makâlât'ı ile Buyruk'ta yer alan kapı ve makamların bazı küçük farklılıklar dikkate alınmazsa büyük benzerlik taşıdığı söylenebilir. Buna göre ilk kapı olan "şeriat" kapısının makamları inanmak, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helal kazanç yemek, haramdan sakınmak, hayızlı hallerinde kadınlara yaklaşmamak, şeriat evine girmek, şefkatli davranmak, temiz yeyip temiz giyinmek ve iyi şeyleri (ma'rûf) emretmektir.

İkinci kapı "tarikat" olup makamları mürşitten el alıp tövbe etmek, talip olmak, dünya nimetlerine önem vermemek, sabırlı olmak, saygılı olmak, Allah'tan korkmak, Tanrı'dan umut kesmemek, hidâyet içinde olmak, toplum içinde uyumlu olmak, insanları sevip yoksulluğu seçmektir.

Üçüncü kapı "marifet" olup makamları edepli olmak, heybet, sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemek, kanaat göstermek, hayalı olmak, cömertlik, ilim sahibi olmak, teslimiyet ve rıza, marifet ve kendi özünü bilmektir.

Dördüncü kapı "hakikat" olup makamları türâp olmak (alçak gönüllülük), Muhammed-Ali yoluna boyun eğmek, eline-beline-diline sahip olmak, güvenilir olmak, tevekkül, sohbet, sır, rıza, tefekkür ve Tanrı hasretini kalpte canlı tutmaktır.

Kur'an ayetleriyle temellendirilerek sayılan kapı ve makamlarla ilgili olarak bazan benzetmelerle de açıklamalar yapılmıştır. Buna göre şeriat gemi, tarikat deniz, marifet gavvâs (dalgıç), hakikat incidir. Başka bir ifadeyle, şeriat kulluk etmek, tarikat bilmek, marifet ermek, hakikat görmektir.

SIRA SİZDE 3

Alevilik ve Bektaşilik'te "insan-ı kâmil" olmak için katedilmesi gereken ve her birinin on makamı bulunan dört kapı nelerdir?

Şüphesiz Alevî ve Bektaşî erkânının esası **cem** adı verilen toplantılardır. Alevîliğin sırrı olarak kabul edilen cem, kökeni itibariyle Türkler'in İslâmiyet'e girmeden önceki devirlerde belli disiplin kuralları içerisinde gerçekleştirdikleri kımızlı dinî toplantılar olup İslâm'ın kabulünden sonra bu dinin bazı unsurlarını bünyesine katarak yeniden şekillendirilip geliştirilmiştir. Alevîlik'te cem Hz. Peygamber'in miraç dönüşü uğradığı kabul edilen "kırklar meclisi" söylencesine dayandırılmıştır. Kısaca işaret etmek gerekirse, Hz. Peygamber miraca çıkarken bir aslan yolunu kesmiş, kükremeye başlamıştır. Hz. Muhammed ne yapacağını şaşırmışken gayptan duyduğu söze uyarak yüzüğü aslanın ağzına vermiştir. Aslan sakinleşmiş, o da yoluna devam etmiştir. Nihayet Rabb'i ile buluşmuş ve O'nunla doksan bin kelâm konuşmuştur. Miraçtan dönerken de bir kubbe görmüş, yaklaştığında birilerinin içeride sohbet etmekte olduğunu farketmiştir. Üç denemeden sonra içeri girdiğinde, yirmi ikisi erkek, on yedisi kadın olmak üzere otuz dokuz canın sohbet ettiğini görmüştür. Oradakilere kimler olduklarını sorduğunda "bizler kırklarız" cevabını almıştır. Hz. Muhammed: "Burada biriniz eksik, ne oldu?" diye sorduğunda onlar, "o birimiz Selman'dır" demişlerdir. Ardından kırklardan biri olan Hz. Ali kolunu uzatmış, birisi bıçakla koluna vurmuş, aynı anda tüm canların kolundan kan çıkmaya başlamıştır. O sırada pencereden bir damla kan girip ortaya damlamıştır. Bu Selman'ın kanıdır. Biraz sonra Selman elinde bir üzüm tanesi ile gelmiştir. Kırklar bu üzümü Hz. Muhammed'in önüne koyup paylaştırmasını istemişler, bunu nasıl yapacağını düşünürken Allah, meleği Cebrâil'i göndererek yardımına koşturmuştur. Cebrâil cennetten bir tabak getirerek Muhammed'in yanına gelmiş ve "şerbet eyle ey Muhammed" diyerek yol göstermiştir. Hz. Muhammed nurdan bu tabağa su koymuş ve üzümü ezerek şerbet yapıp kırkların önüne koymuştur. Kırklar bu şerbetten içererek tümü sarhoş olmuş ve "yâ Allah" diyerek Hak aşkıyla "uryan büryan" semaha kalkmışlardır. Hz. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girmiştir. Semah ederken Hz. Muhammed'in mübarek sarığı başından yere düşmüş ve kırk parça olmuştur. Kırkların her biri bir parçasını almış ve kuşak yapıp bağlamışlardır.

Alevî ve Bektaşî erkânının temelini teşkil eden cem ritüeli, işte, temelde miraç olayının ve kırkların meclisinin hatırlanması, **semah** hizmeti bu mecliste cânların Hak aşkıyla dönüşlerinin canlandırılmasından ibarettir.

Çeşidi ne olursa olsun cem toplantıları **on iki hizmet**in yerine getirildiği meclislerdir. Oniki hizmetin her birinin ayrı hizmetçileri vardır. Bu hizmetler yörelere ve dönemlere göre bazı farklılıklar taşımakla birlikte genelde dedelik, rehberlik, gözcülük, çerağcılık, zâkirlik, süpürgecilik, suculuk (saka, ibrikdâr), sofracılık (kurbancılık), semahcılık (pervane), okuyuculuk (peyk), iznikçilik ve bekçilik olarak sıralanabilir.

Oniki hizmetten ilki dedeye aittir. Dedenin (pîr, mürşit) postunun yeri başköşedir. Dede bu postun üzerine oturur. Başta rehber olmak üzere diğer hizmet sahipleri ayakları mühürlenmiş olarak (sağ ayak başparmağı sol ayak üzerine konmuş vaziyette) yan yana durup dededen hizmet alır. Dede hizmet

sahiplerine gülbank okur, yani dua eder ve "hizmetlerinin kabul olmasını" diler. Her hizmet sahibi, dedeye niyaz ederek duasını aldıktan sonra hizmetinin başına döner.

Cemlerin icrasında türüne göre bazı değişiklikler bulunmakla birlikte hemen hemen bütün cemlerde ortak olan hususlar vardır. Her cemde on iki hizmetin yerine getirilmesi, istiğfar edilmesi, canların birbirlerinden razı olup olmadıkları sorularak rızalık alınması, topluca tevhid adı verilen nefeslerin okunması, cem esnasında zâkir tarafından "duvaz imam" adıyla anılan ve On İki İmam'dan bahseden deyişlerin okunması bunlardan bazılarıdır.

Cemlerin birçok çeşidi vardır. Bunlardan biri **"İkrar Cemi**" yahut "**Nasip Alma Cemi**" olup Bektaşîliğe mahsustur. Hangi sosyal çevreden gelirse gelsin isteyen herkes şartlarını yerine getirmek suretiyle, ikrar cemine katılarak Bektaşî olabilir. Kızılbaş Alevîlik'te ise yol mensubu olmak Alevî anne-babadan gelme şartına bağlıdır.

Bektaşîlik'te ikrar vermek diğer ifadesiyle nasip almak mecazi anlamda yeni bir hayata doğuşun başlangıcı kabul edilir. Nasip alacak kişi "rehber" adı verilen bir kimse tarafından kısa bir ön eğitimden geçirilir; âyin-i cem hakkında bilgilendirilir. Ardından erkân kitaplarında uzunca anlatıldığı üzere bu amaçla düzenlenen toplantıda yol mensubu olur.

"**Musahiplik Erkânı**"na gelince, bu, Bektaşîlik'teki "ikrar cemi"ne tekabül eder. Temelde evli iki çiftin birbiriyle yol kardeşliği kurması ve bu suretle yol mensubu olmaları amacıyla düzenlenen erkândır. Bunun eski Türk inanç ve âdetleriyle ilişkili arkaplanı bulunmakla birlikte aynı zamanda İslâmî bir boyuta da sahiptir. Söz konusu kesimler geçmişte göçebe ve yayla kültürünün bir gereği olarak uyguladıkları "kardeşliği" İslâmî dönemde Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti sonrasında göç eden her Mekke'liyi yerli bir Medine'li müslümanla kardeş yapması uygulamasına dayandırmışlardır.

Buyruk'ta işlendiği üzere, birbiriyle musâhip olacak çiftlerde bulunması gereken bazı şartlar vardır. Bunlar kısaca, her iki çiftin konuştukları dilin, yaşlarının, ekonomik durumlarının birbirine yakın olması, aynı yerleşim merkezinde hayat sürmeleridir. Ayrıca musâhip olacak kimselerin ana-baba ve eşlerinin de bunu onaylaması gerekir. Yine bu bağlamda mürşit ile mürit, yahut şeyh ile talip birbiriyle musahip olmamalıdır. Çünkü aralarında büyük farklılık bulunmaktadır.

Musâhip olmak için buna karar verip ön anlaşma yapanlar önce dedeye haber verirler. Dede musâhipliğin yükümlülük ve kurallarını anlatır, "musahiplik erkânı" adı verilen bir merasim düzenlenir, bundan sonra bu iki çift birbirinin "yol kardeşi" olur. Yol kardeşlerinin çocukları birbirleriyle evlenemezler.

Diğer bir erkân olan "**Görgü Erkânı**" ise yola giren canların, yılda bir kez pîrin önderliğinde toplum huzurunda sorgulamadan geçip aklanması amacıyla yapılan erkândır. Alevîlik'te musahiplik erkânından sonra en önemli erkânın bu olduğu söylenebilir.

Görgü erkânında "dâr'a durmak" yahut "dâr'a çekilmek" çok önemlidir. Rehber taliplere, "*dâr'a gelin, doğru söyleyin, günahınızı beyan eyleyin. Aldığınız varsa verin, döktüğünüz varsa doldurun. Kırdığınız varsa yapın. Ağlattığınız varsa güldürün. İkrar verip talip olduğunuz günden bu tarafa*

dost gönlünü incittiniz mi? Dilinizdeki bize, gönlünüzdeki size Hak-Muhammed-Ali yolunda yargılanıp aklanmak istiyorsanız bilinenleri ve bilinmeyenlerin hepsini söylemek mecburiyetindesiniz. Bu dârda, bu yolda yalan söyleyenlerin derdine derman yoktur, bunu bilesiniz. Bu yolumuz demirden leblebi, ateşten gömlektir, ölmeden evvel hesabını vermektir. Gelme gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin canı" diyerek uyarı ve nasihatlarda bulunur.

Bu çerçevede görülüp aklanmak isteyen musahipler dârda hem kendilerini topluma arz ederek şikayeti olan kimseler olup olmadığını sorar, hem de varsa kendilerinin şikayetçi olduğu kişi ve şikayet sebeplerini söylerler. Dâra duran candan şikayetçi olanlar varsa bunlar meydana çıkarak şikayet sebeplerini ifade ederler. Pir, tarafları, tarafların açıklamalarını ve gereği halinde şahitleri dinler; ardından durumu hakkaniyet içinde değerlendirerek sonuca bağlar, şikayetçi kimsenin şikayeti yerinde ise gereği yapılır, söz gelimi, maddi bir zarar söz konusu ise zarara uğratandan ilgili zarar tazmin edilir. Görgü erkânı, ön hazırlıktan cemin birlenmesine kadar bütün safhaları bakımından diğer erkânla benzerlik taşır.

Bir diğer erkân olan "**Abdal Mûsâ Erkânı**" ise özellikle kış aylarında yapılır. Köyün ileri gelenleri toplanır ve Abdal Mûsâ kurbanına karar verirler. Görevli olanlar evleri dolaşarak lokma toplarlar. Kurbanlar kesilir, lokmalar hazırlanır. Cem gerçekleştirilir. Abdal Mûsâ kurbanı dolayısıyla o yıl insanların elem, keder, hastalık ve belâlardan korunacağına ve kazançların bereketli olacağına inanılır.

Başka bir erkân "**Baş Okutma Erkânı**"dır. Bektaşîlik'te, kişinin ikrarına bağlı olduğunu göstermeye yönelik olarak yapılan bu erkân Alevîlik'teki "görgü erkânı"na tekabül eder. Her yıl Muharrem mateminden çıkıp on ikinci günü akşamından o ayın sonuna kadarki dönemde yapılır. Safer ayında yapılmaz. Safer ayı çıktıktan sonra da yapılabilir. En az senede bir defa yapılmalıdır. Bir sene yapılmazsa diğer sene mutlaka yerine getirilmelidir. Daha fazla zaman geçirenlerin ayrıca bir kurban kesmeleri gerekir. Beş yılı geçenlerin ise ikrar töreni icra edip yeniden nasip almaları gerekir.

Başka bir erkân "**Koldan Kopan Erkânı**"dır. Bu erkân bir âyinden ziyade gençleri toplantıya alıştırma, onlara âdâb ve erkân hususunda duygu verme, tarikat mefkûresini aşılama amaçlı bir muhabbet meclisidir. Diğer erkâna bekârların girmesi yasak olduğu için genç delikanlılar, bâkire kızlar ana-babalarıyla birlikte bu meclise gelirler. Meclise gelen canlar yanlarında dem, meze ve yiyeceklerle gelirler. Bu mecliste çerağlar yakılır, demler içilir, nefes ve buyruklar okunur, semahlar yapılır. Dede gülbank çektikçe gençler ellerini birbiri üstüne koyarak "Allah! Allah!" nidasıyla âyîn-i cemin ruhî duygusuna iştirak ederler.

Yine diğer bir erkân "**Dardan İndirme Erkânı**"dır. Alevîlik'te ve Bektaşîlik'te vefat eden bir kimse için "Hak'ka yürüdü" deyimi kullanılır. Gerçekte, insan Tanrı'dan gelmiş ve O'na dönmektedir. Ölüm bu dönüşün adıdır. Hak'ka yürüyen bir kimse için "helallık alma" temelli yapılan toplantıya "dârdân indirme", yapılan erkâna da "dârdan indirme erkânı" denir. Özü bakımından bu erkân ölen bir canın velisi veya vasîleri tarafından tıpkı o can hayatta imiş gibi düşünülerek, başta yakınları olmak üzere birlikte olduğu insanlarla helâlleşmesi, varsa onların haklarını verilmesi ya da yerine getirilmesinden ibarettir. Bu erkânda ölenin velisi veya vasîsi ölen kişi adına dâr-ı Mansûr'a durur ve "*ağrınmış, incinmiş, gücenmiş kimseler varsa gelsin,*

hakkını talep etsin, Allah, eyvallah" diyerek tercüman okurlar. Merhumun ödenmemiş borcu kalmışsa veya alacaklı çıkarsa vasîler ödemeyi kabul ederler. Cem "*öz gönül birliğiyle biz suçlarından vazgeçtik, Allah da affetsin. Ruhu şâd olsun. Hak, erenlerin yardımcısı olsun*" derler. Zâkirler ölünün ruhunu ta'zîz amacıyla nefes ve düvâz okurlar.

Önemli diğer bir erkân "**Muharrem Erkânı**"dır. Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin, bütün müslümanlar tarafından olduğu kadar Alevî ve Bektaşîler tarafından da büyük bir sevgi ve saygı ile anılır. Onun siyasi ihtirasların uğruna yetmiş kadar taraftarı ile birlikte 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde acımasızca şehit edilmesi özel bir erkânla hatırlanır ve katillerine lanette bulunulur. "Muharrem erkânı" adıyla anılan bu erkânda söz konusu topluluklar Kerbela olayını hatırlayıp şehitleri saygı ile anarlar.

Son olarak değinilmesi gereken bir erkân "**Düşkünlük Erkânı**"dır. Yol mensubu bir canın ikrarına bağlı kalmayarak büyük suç işlemesi üzerine pirin talimatıyla toplum dışına itilmesine "düşkünlük", suçlunun cezasını çekip pişmanlık duyması ve pîre teslimiyet arzusu üzerine yeniden topluma döndürülmesi için düzenlenen merasime de "düşkünlük erkânı" denir. Başka bir ifadeyle "düşkün" toplumdan kovulmayı gerektirecek derecede suç işleyen kimse, düşkünlük erkânı da verilen cezanın çekilmesi ve düşkünün iyi halinin görülmesine bağlı olarak onun yeniden yola kabulü için gerçekleştirilen cemdir.

Alevîlik ve Bektaşîlik'te dönemlere ve bölgelere göre birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte, bir fikir vermek üzere **talibi toplum dışına iten suçlar** beşli bir kategori halinde şöyle verilebilir: Birinci derecede olanlar suçlar komşu ve aileler arasında söz gezdirmek, ihbarcılık yapmak, görmediğini gördüm, duymadığını duydum demek, akrabaları birbirine düşürmek gibi zaaflardır. Bu zaafları sergileyen kimseler bir yıl ceme alınmazlar. İkinci derecede olan suçlar komşusunun bağına bahçesine zarar vermek, başkalarının malını çalmak, haksız yere başkalarına hakaret etmek ve onları dövmek gibi suçlardır ve bu tür suçları işleyen kimseler üç yıl ceme alınmazlar. Üç yıl sonra mürşit onların ceme alınmasına izin verirse öncesinde ilgili kişilerle helalleşmek, çalınan malları tazmin etmek şarttır. Üçüncü derecede suçlar yoksula faiz yoluyla para verip onların evlerini, barklarını satmak zorunda kalmalarına sebebiyet vermek, yetim malı yemek, mürşit yahut rehberiyle bozuşmak ve Ehl-i Beyt'e dil uzatmak gibi suçlardır. Böyle kimseler beş yıl ceme kabul edilmezler. Dördüncü derecede suçlar bakire bir kıza zorla veya kandırarak sahip olmak, evli bir kadınla ilişkiye girmek, kısacası zina yapmaktır. Bu tür suç işleyenler yedi yıl ceme alınmazlar. Beşinci derecede olan suçlar kaza ile adam öldürmektir. Böyle kimseler on yıl ceme alınmazlar. Altıncı derecede suçlar bilerek adam öldürmek, kin veya düşmanlık sebebiyle cinayet işlemektir. Bu tür suç işleyen kimseler en az otuz yıl ceme kabul edilmezler.

İşlediği suç dolayısıyla **düşkün** ilan edilen bir kimse belirtilen süre içinde ceme girmesi engellenmekle kalmaz, aynı zamanda toplum kendisi ile her çeşit ilişkiyi keser. Ev ziyaretlerine giden olmaz, yardıma ihtiyaç duyduğunda yardım edilmez, kimse kendisiyle konuşmaz, selam vermez. Sadece cenazesi olursa konuşma söz konusu olmaksızın cenazesinin defnine yardımcı olunur.

Geçen zaman içinde düşkün, derin pişmanlık duyguları içine girerse, iyi halini ortaya koyarsa, gerekli yaptırımları karşıladıktan sonra düzenlenen bir cemle pir tarafından düşkünlüğü kaldırılarak yeniden yol mensubu olur.

Cemlere iştirak eder, toplum kendisiyle normal biçimde ilişki tesis eder. Düşkünlüğün kaldırılmasıyla ilgili erkân musahiplik ve görgü erkânı gibi yine on iki hizmetin yerine getirildiği bir erkân olup, duruma özel gülbankların okunması gibi bazı küçük farklılıklarla onlardan ayrılır. İcra edilen merasim sonunda dede, topluma, ilgili kişinin düşkünlüğünün kaldırıldığını ilan eder.

Özet

Alevîlik ve Bektaşîliğin temel karakterini ifade edebilmek.

Alevîlik ve Bektaşîlik başlangıçta göçebe yahut yarı göçebe toplulukların önceki inançlarını İslam'la bir şekilde bağdaştırdıkları bir yapıdır. Bu yapıya sonraki dönemlerde belli ölçüde Hurûfî ve Şiî anlayışlar da nüfuz etmiştir. Yesevîlik, Vefâîlik gibi mistik kalıplar içinde varlığını devam ettiren bu yapının temel karakterinde tasavvuf, İsmaili etkiye bağlı olarak kısmen batınî anlayışlar ile Hurûfîlik ve İsnâaşeriyye'ye ait unsurlar bulunmaktadır.

Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihsel gelişimini açıklayabilmek.

10. yüzyılda göçebe oymakların İslamlaşmasıyla, farklı isimler altında teşekkül edip gelişen Alevîliğin tarihi on asırlık bir büyük zaman dilimini içine alır. İlk dönemlerde Orta Asya'da batınî nitelikli tasavvufi kurumlarda hayatını sürdüren bu yapı 11-14. yüzyıllarda Anadolu'ya taşınmış, Osmanlı'larda erken dönem fetihleriyle birlikte Balkanlar'a kadar uzanmıştır. Selçuklular döneminde Babaî ayaklanmasıyla aynı adla anılan bir hareket başlamıştır. Bu yapıya mensup kimselerin de yer edindiği Safevî tarikatının siyasileşmesi ve Şiîleşmesiyle ayrı bir tarihsel sürece girilmiştir. Osmanlı-Safevî mücadelesinin ardından Anadolu'da sosyal ve ekonomik nedenlerle ayaklanmalar başlamış ve 17. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu arada Rum Abdallarının gayretiyle Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri yayılmaya başlamış, giderek Kızılbaş-Bektaşî farklılığı ortaya çıkmıştır. Kızılbaşlık zaman içinde içe kapanmış, Bektaşîlik Yeniçeriliğin lağvedilmesiyle birlikte büyük bir darbe yemiştir. Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik dernekleşmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç, ibadet anlayışları ile âdâb-erkânını açıklayabilmek.

Alevîlik ve Bektaşîlik tarih boyunca kendisini İslam içinde görmüş, "Hak-Muhammed-Ali" üçleri ile "uluhiyet, nübüvvet ve velayet" benimsenmiştir. Uluhiyet anlayışı bazı defa vahdet-i vucûd anlayışı temelinde kabul edilmiştir. Ayrıca yer yer kapalılıklar ve çelişkiler bulunmakla birlikte, bu yapının kaynaklarında diğer İslamî inançlara da olumlu göndermeler yapılmıştır. Diğer yandan belli ölçüde "ruh göçü" adıyla tenasühe kapı aralanmıştır. Benzer durum genel İslamî ibadetlere de yansımıştır. Alevî ve Bektaşî erkânı ikrar erkânı, musahiplik cemi, görgü cemi yahut erkânı gibi birçok cem ve erkânlarla kendisini bulmuştur.

Alevîlik ve Bektaşîliğin bağdaştırmacı yönlerini değerlendirebilmek.

Alevîlik ve Bektaşîlik içinden geçtiği tarihsel sürece bağlı olarak eski Türk inanç ve gelenekleri, Zerdüştîlik, Mazdeizm, Maniheizm ile Hurûfîlik ve İsmailiyye, İsnâaşeriyye Şiîliği'nden etkilenmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır?**

a. Babaî ayaklanması 1240 yılında gerçekleşmiştir.

b. Ahmed Yesevî 1166 yılında vefat etmiştir.

c. Haydarîlik, Kutbeddin Haydar tarafından kurulmuştur.

d. Makâlât, Hacı Bektaş Veli'nin eseridir.

e. Baba İlyas Horasanî, Hacı Bektaş Veli'nin müridir.

2.Balım Sultan'ın Bektaşilik'teki rolü nedir?

a. Adâb-erkânı yeniden düzenlemek

b. Şah Kulu isyanına katılmak

c. Bektaşileri Çelebiler'e bağlamak

d. Kalender Çelebi ayaklanmasına katılmak

e. Hurufîliği Bektaşi tekkelerinde yaymak

3. Aşağıdakilerden hangisi Aleviliğin yazılı kaynaklarından biri **değildir?**

a. Erkânnâmeler

b. Velâyetnâmeler

c. Deyişler

d. Buyruklar

e. Semahlar

4. .Aşağıdakilerden hangisi Alevilik'te "yol kardeşliği" anlamına gelir?

a. Zâkirlik

b. Musahiplik

c. Çerağcılık

d. Rehberlik

e. Gözcülük

5. Kızılbaş Alevilik'te Bektaşilik'teki "ikrar cemi/erkânı"na tekabül eden cem/erkân aşağıdakilerden hangisidir?

a. Görgü

b. Dardan indirme

c. Koldan kopan

d. Musahiplik

e. Nasip alma

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse “Babaîler İsyanı”nı yeniden okuyunuz.

2. a Yanıtınız doğru değilse “Bektaşiliğin Gelişimi”ni yeniden okuyunuz.

3. e Yanıtınız doğru değilse “Kaynaklar”ı yeniden okuyunuz.

4. b Yanıtınız doğru değilse “Alevi Ve Bektaşi Erkânı”nı yeniden okuyunuz.

5. d Yanıtınız doğru değilse “Alevi Ve Bektaşi Erkânı”nı yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Makalât, Şerh-i Besmele, Kitabü’l-Fevâid.

Sıra Sizde 2

Uluhiyet, nübüvvet, velâyet.

Sıra Sizde 3

Şeriat, tarikat, marifet, hakikat.

Yararlanılan Kaynaklar

Noyan, B. (1995), **Bektaşîlik Alevîlik Nedir**, İstanbul.

Buyruk. (1982), nşr. Fuat Bozkurt, İstanbul.

Eröz, M. (1977), **Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik**, İstanbul.

Melikoff, I. (1993), **Uyur İdik Uyardılar**, Çev. Turan Alptekin), İstanbul.

Ocak, A. Y. (1996), **Türk Sûfîliğine Bakışlar**, İstanbul.

Tur, D. (2002), **Erkânname**, İstanbul.

Üzüm, İ. (2002), “Kızılbaş”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** İstanbul.

9

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Mehdilik inancının tarihsel arka planını ve İslâm düşüncesindeki yansımalarını değerlendirebilecek,
- Geç dönemde İslâm bünyesinde ortaya çıkan mezheplerin oluşumunda mehdilik inancının rolünü ayırt edebilecek,
- Ahmedîyye mezhebinin oluşum sürecini ve temel görüşlerini açıklayabilecek
- Bâbîlik-Bahâîlik mezhebinin oluşum süreçlerini ve temel görüşlerini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Mehdi / Mesih
- Ahmediyye
- Bâb
- Bâbîlik
- Bahâilik

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- 6. üniteyi dikkatlice okuyunuz ve Şiîlikteki "beklenen imam (mehdî muntazar)" inancının mahiyetini iyice anlayınız.
- Ethem Ruhi Fığlalı'nın Kâdiyânîlik (Ahmedîyye Mezhebi) isimli kitabını okuyunuz.
- Ethem Ruhi Fığlalı'nın Bâbilik ve Bahâilik adlı kitabını okuyunuz.

Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler

GİRİŞ: MEHDİLİK

Sözlükte "hidayete erdirilmiş ve kendisine doğru yol gösterilmiş kimse" anlamına gelen mehdi, ahir zamanda ortaya çıkması beklenen bir kurtarıcıyı nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Mehdilik, farklı adlar altında kendisini göstermekle birlikte hemen hemen bütün dinlerde ve kültürlerde yer etmiş ortak bir olgudur. "Beklenen bir kurtarıcı fikrinin hemen hemen bütün dinler ve kültürlerin sahip olduğu ve yaşattığı bir "ümit ve kurtuluş ideali" olduğunun; "idarecilerin hükmü altında ezilen kitlelerin, kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir kurtarıcıyı, yani mehdiyi daima beklediklerinin" (Fığlalı, 2004, s. 272) de altını çizmek gerekir. Bu nokta önemlidir; zira mehdilik algısının ve inancının her dinin kendi tarihsel bağlamından beslendiğini, sosyo-politik ortamına göre içerik kazandığını bilmemizi gerektirir.

"Mehdi telakkisi her toplumda yankı bulan bir sığınma mekanizmasıdır. Sosyal şartların bozulup zulmün arttığı dönemlerde halk bir kurtarıcı beklentisine girmiş, daha sonra da bu beklenti, dini bir inanca bürünerek mehdi inancı şeklinde ortaya çıkmıştır" (Yavuz, 2003, s. 372). "Mehdi, farklı kültür ve dinlere göre dünyanın tarihinin sonunda tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek ve yeryüzünü hakimiyetine alacak, bir hükümdar, insanlara doğru yolu gösterecek bir peygamber, dini bir lider veya Hinduizm'de olduğu gibi bir tanrıdır" (Sarıkçıoğlu, 2003, s. 369).

Mehdi inancının bütün dinlerde kabul görmüş olması, kavramın (dini fenomenin) kökeni ile ilgili tartışmalara da yön vermiştir. Bir dindeki algılanma biçiminin, başka dinlere ne şekilde yansıdığı üzerinde durularak, kavramın dinler arasındaki etkileşim temelinde şekillendiği çağdaş araştırmacılar tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşüncesindeki mehdilik kavramının içeriğinin şekillenmesinde büyük ölçüde İsrâilî geleneğin etkili olduğu görülmektedir. Bu dini gelenekte beklenen kurtarıcı için yaygın olarak kullanılan isim, mesih olmuştur.

Beklenen kurtarıcı, Yahudilikte mesih kelimesiyle karşılanmakta ve İsrâiloğulları'nı esaretten ve sürgünden kurtarıp "vaat edilmiş topraklara" kavuşturacak ve kutsal mabedi yeniden inşa edecek kimse olarak kendisini göstermektedir. Dâvûd soyundan olacak olan mesih, yeryüzünün sonuna doğru dünyaya gelerek ilahi krallığı başlatacak olan bir kraldır. Buna göre mesih tamamen yeni bir insanın kurtarıcı olarak gelmesidir. Yahudiler mesih kavramını kutsal kitaplarıyla temellendirirler ve Tevrat'ta bunun açıkça dile

getirilmesinden hareketle bir inanç meselesi niteliği taşıdığını savunurlar. Onların çeşitli devletlerin, özellikle de Roma imparatorluğunun idaresi sırasında maruz kaldıkları uzun esaret hayatının, mesih konusuna olan yaklaşımlarını derinden etkilediği kuşkusuzdur.

Yahudilikteki karşılığının aksine Hıristiyanlıkta mesih, başka bir şahıs olmayıp, Hz. İsa'nın bizzat kendisidir. Hıristiyanlara göre Hz. İsa aslında İsrâiloğulları'nın bekledikleri kurtarıcı idi. Ancak onlar, kendi kutsal kitaplarında apaçık dile getirilmesine karşın, onun peygamberliğine ve beklenen kurtarıcı kimliğine cephe aldılar ve onun çarmıha gerilmesine yol açan sürecin bir parçası oldular. Hıristiyanlara göre Hz. İsa ölmemiş, tanrının katına yükselmiştir; kıyametten önce ikinci defa dünyaya gelecek ve dünyayı adaletle dolduracaktır.



DİKKAT

Hıristiyanlıkta mesihin ikinci gelişinin özel bir yeri vardır. Buna göre İsa Mesih'in gelmesiyle birlikte Hıristiyanlar, İsrâil'deki Megiddo Ovası'nda mesih karşıtı olan "Gog ve Magog (Yecüc ve Mecüc) Ordusu"nu yok edecektir. Kimi Hıristiyanlar, bu savaşın ardından yeryüzünde bin yıllık bir Mesih Krallığı kurulacağına inanırlar. Böylece yeryüzünde Hıristiyanlar egemen olacaktır. Bu bin yıllık döneme "milenyum" adı verilmektedir. Hz. İsa'nın bin yıllık bir zaman diliminde dünyayı yönetmek amacıyla geri döneceği bir dönemi ifade eden milenyum anlayışı, 2000'li yıllarda Hıristiyanlar arasında mesihin dönüşünü ve buna paralel olarak kıyamet senaryolarını yeniden gündeme getirmiştir.

İslâm'daki beklenen kurtarıcı fikri, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan esinler taşımakla birlikte farklı bir içeriğe sahiptir. Kur'ân'da doğrudan karşılığı bulunmayan beklenen kurtarıcı fikrinin içeriği, daha çok hadisler ve rivayetler üzerinden şekillenmiştir. Çoğu zayıf kabul edilen bu rivayetlerde mehdi ve mesihin şekline dair oldukça canlı tasvirlerde bulunulduğu, kıyamet öncesinde dünyada gerçekleştirecekleri faaliyetlere ilişkin ayrıntılı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Rivayetlerdeki ortak husus, mehdinin gelişinin habercisi konumundaki kimi gelişmelerdir. Buna göre yeryüzünde fitne ve fesadın hakim olacağı, zulmün yayılıp adaletin ortadan kalkacağı, toplumun düzenin bozulacağı, Allah'ın inkar edileceği bir kaos süreci yaşanacak ve bütün bunlar mehdinin gelişini bildiren alametler olacaktır. Öte yandan mehdi konusunda verilen bilgilerin içeriklerine bakıldığında Sünni ve Şiî yaklaşımların birbirine oldukça benzediği görülmektedir. Ancak temel ayrılık noktası, mehdiye inanmanın temel bir inanç esası olup olmadığı meselesidir.

Sünni kaynaklarda mesih ve mehdi kavramları, birbirinden farklı olarak kullanılmakta ve iki ayrı şahsa işaret etmektedir. Mehdi, Hz. Peygamber neslinden adı Muhammed b. Abdullah olacak bir kimse iken, mesih Hz. İsa'dır. Mehdilik, temel bir inanç esası olarak görülmemekle birlikte, söz konusu gelenek içerisinde, özellikle de halk zihninde yer etmiş bir kavramdır.

Sünni kaynaklarda mehdilik konusu ile ilgili genellikle şu hususların ön plana çıktığı görülmektedir: Mehdi, kıyamet kopmadan önce dünyaya gelecek ve Mekke'de mehdiliğini ilan edecektir. Onun gelişi aynı zamanda kıyametin büyük alametlerinden biri olacaktır. Yedi yıl sürecek idaresi sırasında zulme son verip yeryüzünü adaletle dolduracak, barışın tüm dünyaya egemen olmasını ve herkesin Müslüman olmasını sağlayacaktır. İdaresinin sonunda da mesih, yani Hz. İsa gökten Şam Emevî Camii'nin doğu tarafındaki beyaz minareye inecek ve Deccal'i öldürecektir. Müslümanların imamı konumundaki mehdi, idaresini Hz. İsa'ya bırakmak isteyecek, ancak o bunu kabul etmeyerek mehdinin arkasında namaza duracaktır. Cizyeyi kaldıracak, Yahudi ve Hıristiyanları İslâm'a davet edecek, kendisine

inanmayanları da öldürecektir. Mesih yeryüzünde kırk sene kadar kalacak, sonra vefat edecektir. Başka bir yoruma göre de mehdi, idaresini Hz. İsa'ya teslim edecek ve kırklı yaşlarda vefat edecektir.

Mehdi inancının Şiîlik'teki yansıması ise daha özel ve kendine özgü bir karaktere sahiptir. Zira Şiîlik'te mehdi inancı, temel iman esaslarından biri olan imamet anlayışının önemli bir parçası olarak görülmektedir. Bu yüzden başlangıçtan itibaren mehdi konusu, genellikle Şiî çevrelerce sahiplenilmiştir. Ancak üçüncü asra kadar mehdinin kim olduğu konusu net değildir. Mehdi kavramı Şiî çevrelerde ilk defa Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olmayan oğlu Muhamed b. el-Hanefiyye ile ilişkili olarak kullanılmaya başlanmış, daha sonra oğlu Ebû Haşim ve Abdullah b. Muâviye için de benzer nitelemelerde bulunulmuştur (Hakyemez, 2004, s. 133).

Şiî Mehdi tasavvurlarındaki ortak nokta, adı geçen imamların ölmediği, belirli bir yerde gizlenmiş olduğu ve zamanı gelince mutlaka döneceği düşüncesidir. Bu ilişkilendirmeler, genellikle Şiîliğin Keysâniyye kolunda ve ğulât Şiî çevrelerde karşılık bulmuştur. Mehdilik kavramı, Nefsü'z-Zekiyye gibi Ehl-i Beyt liderlerinin siyasî isyanlarında motivasyon aracı olarak kullanılmıştır. Zeydîler, Nefsü'z-Zekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdullah'ı mehdi olarak nitelemişlerdir. Şiîliğin İsmâiliyye kolunda ise beklenen kurtarıcının İsmail b. Cafer ya da Muhammed b. İsmail olduğu ileri sürülmüştür. Fâtımî İsmâilîleri ise Fâtımî devletinin kurucusu Ubeydullah'ı mehdi olarak adlandırmıştır.

Mehdilik kavramı, İmâmiyye (İsnâaşeriyye) Şîası ile birlikte farklı bir içerik kazanmıştır. İmâmiyye mezhebi on ikinci imamın beklenen kurtarıcı olduğunu ileri sürmüş ve mehdiliği onun önemli bir vasfı haline getirmiştir. Bu yüzden beklenen mehdi inancı, zamanla Şiîliğin temel inanç esaslarından biri haline gelmiştir. Buna göre beklenen kurtarıcı, yani mehdi, on ikinci imam olan Muhammed b. Hasan el-Askerî'dir. (el-Kummî, 1978, s. 124)

Muhammed Mehdî, babası Hasan el-Askeri'nin h. 260 yılındaki ölümünden sonra ortadan kaybolmuştur. 260 yılından 318 yılına kadarki bu süreç, küçük gaybet (gaybet-i suğra) olarak nitelendirilmiştir. Bu dönemde imamla insanlar arasındaki ilişkinin sırasıyla dört sefir tarafından devam ettirildiği, son sefirin h. 318 yılındaki ölümüyle birlikte de büyük gaybet (gaybet-i kübra) döneminin başladığı ileri sürülmüştür. Bu dönem sefirlerin ve aracıların ortadan kalktığı ve mehdinin tekrar döneceği zamana kadar eleme, imtihan ve arınma gibi hususların gerçekleşeceği yeni bir süreçtir. (Hakyemez, 2004, s. 138) On ikinci imam olan mehdinin tekrar dönüşüyle birlikte yeryüzünde zulüm ortadan kalkacak ve adalet hakim olacaktır. Onun dönüşü aynı zamanda Hz. İsa'nın da yeryüzüne inmesine zemin hazırlayacak, Hz. İsa ise onun arkasında namaz kılacaktır (el-Kummi, 1978, s. 69–70).

Mehdi inancının Şîa itikadının kilit taşlarından biri olmasını, tarihsel süreçte yaşadıkları hayal kırıklıkları ve maruz kaldıkları baskılarla yakından alakalı olarak görmek mümkündür. Tarih boyunca sosyal sarsıntıların ve bunalımların yaşandığı dönemlerin, hep kurtarıcı fikrini ön plana çıkardığını vurgulamak gerekir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesiyle başlayan bunalım sürecinin Şîa açısından da benzer motifler taşıdığı muhakkaktır. Bu yüzden Şiîlik'teki mehdi algısı, Emevî ve Abbasî idarelerine karşı girişilen iktidar mücadelelerinde yaşanan başarısızlık ve hayal kırıklığının tipik bir dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, yalnızca Şiîlikle sınırlı kalmamış, zaman zaman kendilerini böyle bir bunalımın içinde bulan itikadî ve siyasî pek çok mezhep veya oluşum tarafından da dillendirilmiştir.

Özellikle geç dönemde ortaya çıkan Ahmedîlik ve Bâbîlik-Bahâîlik gibi oluşumların mehdilik fikri ekseninde gelişmiş olması, konunun bunalım çağı ve kriz dönemleriyle ne kadar ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ünitede Ahmedîlik ve Bâbîlik-Bahâîlik gibi mehdilik inancı temelinde oluşan geç dönemdeki dini hareketler ele alınacak, gelişim süreçleri ve temel görüşleri ortaya konulacaktır.



Beklenen kurtarıcı düşüncesi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet dışındaki dinlerde ne şekilde karşılık bulmaktadır?

AHMEDÎLİK

Mirza Gulam Ahmed Kadiyânî (1835-1908) tarafından Hindistan Pencap-Kâdiyân'da XIX. yüzyılın sonlarına doğru kurulan bir dini hareket olan Ahmedîlik, Mirzaîlik ve Kâdiyânîlik adlarıyla da anılmaktadır. Hareketin kurucusu ve bağlıları, kendileri için Ahmediyye ismini kullanmışlar, resmi makamlarca da bu isimle anılmışlardır. Ancak İslâm dünyasında tanımlandıkları isim, genellikle Kâdiyâniyye olmuştur.

Ahmedîliğin Sosyo-Kültürel Arkaplanı

Ahmedîlik 19. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan alt kıtasında kurulmuş bir harekettir. Söz konusu zaman diliminde Hindistan, siyasi, kültürel, dini ve iktisadi açıdan oldukça çalkantılı bir bölgedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı devletler karşısında siyasî ve iktisadi gücünü yitirmesi, İslâm coğrafyasının büyük bir kısmı için sıkıntılı bir sürecin başlangıcı oldu. İslâm topraklarının batılı devletler tarafından sömürge haline getirilmek istenmesi, buralarda siyasî ve iktisadi temelli ciddi gerilimlerin yaşanmasına yol açtı.

Hindistan bu gerilimin en fazla yaşandığı bölgelerden birisiydi. Her şeyden önce bölge birçok etnik unsurun ve dinin bir arada yaşadığı çok kültürlü bir yapıya sahipti. Bu çoğulcu yapı, tarihin belirli dönemlerinde dinler ve mezhepler arasında veya farklı etnik unsurlar arasındaki çatışmaların ana sebebiydi. Bölgede yaşanan din ve kültür eksenli sosyal değişmenin tonu, diğer bölgelerle kıyaslandığında yüksekti ve yaşanan siyasî mücadelelerin zeminini oluşturuyordu.



İslâm, Hindistan bölgesine sufiler aracılığıyla taşındı. Bu durum özünde mistik bir din anlayışını ihtiva eden Hinduizm'le İslâm arasında ve her iki dinin temsilcileri arasında bir yakınlaşmayı beraberinde getirdi. Ancak ilerleyen süreçte Müslümanlarla Hindular arasındaki yakınlaşma Müslüman sufilerin Hind mistiklerinden etkilenmelerine ve aşırı inzivacı ve zühtçü, dış dünyaya tümüyle kapalı ve hurafelerle dolu bir din anlayışını benimsemelerine sebebiyet verdi. Buna 16.. yüzyılda Ekber Şah'ın Hinduizm ile İslâm'ı da içine alacak şekilde eklektik bir din olarak "Dîn-i İlahî"yi kurma çabaları da eklenince bölgede ıslah talepleri artmaya başladı. İmam Rabbanî olarak bilinen Ahmed Serhendî (1563–1624), bu yapıya sistematik olarak karşı çıkan ilk ve en önemli kişi oldu. Onun temel gayesi, tümüyle uyuşmuş ve silikleşmiş bir sufilik anlayışının ıslahı üzerinde toplanmaktaydı. Onun bu girişimi ve çabası, kendisinden bir asır sonra Şah Veliyyullah Dihlevî (1703–1776) tarafından daha da sistematik hale getirildi.

Hindistan'daki İngiliz hâkimiyeti bölgedeki ıslah çabalarını zamanla siyasî bir zemine taşıdı. İngilizlerin hâkimiyeti bölgeyi yalnızca ekonomik ve siyasî hedefler doğrultusunda sömürmekle sınırlı kalmadı; özellikle Batı'da

gelişen milliyetçi fikirleri de bölgeye taşıdı. Bu husus, zaten bir barut fıçısını andıran çoğulcu yapıda tansiyonu yüksek çatışmaların oluşmasına yol açtı. Öte yandan İngiliz idaresiyle birlikte Hıristiyan papazların bölgede yürüttükleri misyonerlik faaliyetleri gerilimi daha da tırmandırdı. Bu süreçte Hindular ile Hıristiyanların, zaman zaman Müslümanlara karşı işbirliği yapmaları, bölgenin yerel unsurları olan Müslümanlarla Hindular arasındaki rekabeti daha da ileri noktaya taşıdı.

İngiliz sömürüsüne karşı 1857 yılında Müslümanlar tarafından başlatılan ve Sipahi Ayaklanması olarak bilinen büyük isyanın başarısızlıkla sonuçlanması bölgedeki kaos ve kriz ortamını daha da derinleştirdi. İngilizler, isyanın toplumda idareleri aleyhine oluşturduğu izleri silmek için Müslümanlara yüklendiler ve çok boyutlu bir sindirme ve ezme politikası uyguladılar. Yaşanan bu kaos, beklenen kurtarıcı düşüncesini Müslümanların gündemine taşıdı.

SIRA SİZDE 2

Büyük Sipahi Ayaklanması hangi sebeple ortaya çıkmıştır?

Ahmedîliğin Kuruluşu ve Tarihsel Gelişimi

Ahmedîliğin kurucusu olan Gulam Ahmed, böyle bir kaos ortamında yetişti. Öğrenimini Kadiyan'da tamamladıktan sonra 1864-1868 yılları arasında Sialkot'ta, bölge mahkemesinde memur olarak çalıştı. Hıristiyan papazlar, Hindular ve Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde geçen dört yıllık memuriyet hayatı, Gulam Ahmed'in düşüncelerinin şekillenmesinde önemli paya sahiptir. Mirza Gulam Ahmed, adını ilk kez 1877 yılında Hindu ve Hıristiyanların Müslümanlara saldırılarını yoğunlaştırdığı bir dönemde Kadiyan'da, yerel gazetelerde İslâm'ı savunan yazılarıyla duyurdu. Müslüman halkın kendisini, İngilizler'den Müslümanların öcünü alacak bir beklenen kurtarıcı düşüncesine kaptırdığı bir ortamda Gulam Ahmed'in bu çabası büyük ilgi ve destek gördü.

Gulam Ahmed bu ilgiyi iyi değerlendirdi; İslâm'ı savunmak amacıyla Berâhin-i Ahmedîyye adında geniş hacimli bir eser yazmayı gündemine aldı. 1880 yılında ilk iki cildini yayınladığı bu eserde diğer dinlere, özellikle de Hıristiyanlara karşı İslâm'ın geniş kapsamlı bir savunusuna girişti. Bu savunu, gerek entelektüel çevrelerde gerekse halk tabanında ciddi yankı buldu. Ancak Gulam Ahmed, eserinin ilk iki cildinde yalnızca bununla yetinmedi; ilerleyen süreçte ortaya atacağı kimi iddiaları için zemin oluşturmaya çalıştı. Bu kapsamda kendisinin bir müceddid olduğunu çağrıştıracak kimi ilham ve kerametlerine, fazilet ve ayrıcalıklarına dikkat çekti. İçinde bulunduğu toplumun, karizmatik bir kurtarıcı düşüncesini içselleştirdiği bir ortamda onun bu imaları çevresindeki destek halkasının giderek büyümesine yardımcı oldu.

Bu destek, eserinin üçüncü ve dördüncü ciltlerinin içeriklerine de yansıdı ve kendisine **müceddidlik** iddiasını daha net bir şekilde ve yüksek sesle dile getirebilebileceği psiko-sosyal bir çerçeve sundu. O burada vahyin kesilmediğini, kesilmemesi gerektiğini temellendirmeye çalıştı. Ona göre zâhir ve bâtın tüm bilgilere ulaşabilmenin yolu, Hz. Peygamber'e gerçekten tabi olmaktan geçmektedir. Bu ise kişiyi, Hz. Peygamber'in bilgisine ulaştıracak sezgisel bir bilgi edinme sürecine götürecektir. Gulam Ahmed, eserlerinde verdiği bilgilerin, bu çerçevede sezgisel bir nitelik taşıdığını ve Hz. Peygamber'in bilgilerini çağrıştırdığını öne sürdü.

Gulam Ahmed'in bu iddiaları, kaos ortamının da etkisiyle çok fazla eleştiriye maruz kalmadı. O bundan cesaret bularak 1885 yılında kendisinin hicri 19. yüzyılın müceddidî olduğunu ve İslâm dinini yenilemek üzere gönderildiğini açıkça ilan etti. Bu ilan, kuracağı dini hareketin de teşekkülünü başlatan bir sürecin habercisi niteliği taşımaktaydı. Nitekim aradan üç yıl geçtikten sonra 1888 yılında taraftarlarından biat aldı ve hareketi fikri çerçeveden toplumsal platforma taşıdı.

Gulam Ahmed'ın biat için öngördüğü şartlar, hareketin daha sonraki gelişimine ilişkin bazı ipuçları sunmaktaydı. O bu şartları on madde halinde düzenlerken, muhtemelen Tevrat'ın on emriyle bir çağrışım kurmaya çalışmaktaydı. Bu şartlar, şirkten ve her türlü büyük günahtan sakınılmasını, namazların aksatılmadan kılınmasını, bütün insanlara iyi davranılmasını, her hususta Allah'a bağlı kalınmasını, Kur'ân'ın gösterdiği yolda yürünmesini, İslâm'a bağlılığa her şeyden çok değer verilmesini, dinin dünya hayatından ve nimetlerinden üstün tutulmasını ve son olarak her konuda Gulam Ahmed'e kayıtsız şartsız itaat edilmesini içeriyordu. Dikkat edilecek olursa, Gulam Ahmed'in ana vurgusu Kur'ân üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

Mirza Gulam Ahmed, hareketin kurumsal bir niteliğe kavuşturulmasıyla birlikte müceddidlik iddiasının çerçevesini daha da genişletti. O öncelikle **mehdilik** konusuna el attı; ve konuyu daha geniş bir bağlamda ele aldı. Ona göre Hz. İsa çarmıha gerildiğinde ölmemiştir; öldüğü düşünülerek cesedinin bırakıldığı mağarada iyileşmiş ve daha sonra da Keşmir bölgesine gelmiştir. Burada uzun süre faaliyetlerde bulunmuş ve nihayet yüz yaşını aşkın bir haldeyken vefat etmiştir. Gulam Ahmed Hz. İsa'nın öldüğünü kesin bir şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. O bu doğrultuda Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğini (ref') bildiren Âl-i İmran suresinin 55. ayetine farklı bir yorum getirmekte ve Hz. İsa'nın öldükten sonra Allah katına yükseltildiğini ileri sürmektedir. Ona göre göğe yükseltme maddi değil, manevi bir olay olarak görülmek durumundadır. (Fığlalı, 2004, s. 264)

Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ölümü konusuyla yakında ilgilenmesi boşuna değildir. Onun temel amacı, Mesih ve mehdi konusunu daha geniş bir çerçevede ele almak ve kendisinin mehdilik iddiasının temelini oluşturmaktır. Hıristiyanların bekledikleri kurtarıcının Hz. İsa olmadığı, bilakis Hz. Muhammed'in ümmetinden ona çok benzeyen birisi olduğu, onun konuya ilişkin görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca ona göre Müslümanlar tarafından beklenen mehdi, Hıristiyanların bekledikleri mesihten farklı bir kişi değildir; her iki dinin mensuplarının bekledikleri kişi aynı kişidir ve bu beklenen kurtarıcı kendisidir.

Gulam Ahmed, kendisinin hem Hz. İsa'nın hem de Hz. Muhammed'in manevi mirasçısı olduğunu ileri sürdü. Bu bakış açısı, onun dini söylemine de yansıdı ve barışçıl bir din anlayışı ile kalemle cihadı savunmasına ön ayak oldu. Yalnızca İslâm diniyle sınırlı kalmayıp, konunun Hıristiyanlıktaki algılanış biçimiyle ilgilenmesi ise içinde bulunduğu ortamda toplumsal tabanını genişletme çabası olarak görülebilir. Zira İngilizlerin bölgedeki faaliyetleri ile birlikte bu dönemde Hıristiyanların sayısında ciddi artış yaşandığı bilinmektedir.

Gulam Ahmed'in kendisinin her iki dinin mensuplarının beklediği mehdi olduğu iddiası, taraftar sayısının artmasıyla birlikte 1902 yılında farklı bir noktaya taşındı. O yalnızca mehdi olmadığını, dahası bir **nebî ve resûl** olduğunu iddia etti. "Kendisinin Allah'ın zıllî (gölge) bir nebîsi olduğunu, ancak kesinlikle yeni bir şeriat getirmediğini belirten Gulam Ahmed,

nebiliğinin yalnızca Hz. Peygamber'in manevi yansımasından ibaret bulunduğunu, bu bakımdan kendisi için söylenen ve eserlerinde rastlanan nebi ve resul gibi sıfatların mecazi anlamda anlaşılması gerektiğini söyler" (Fığlalı, 2004, s. 204). 1904 yılında ise kendisinin Hinduların beklediği kurtarıcı **Krişna** olduğunu ileri sürdü.



Gulam Ahmed'in söylemlerinin gelişim seyri incelendiğinde, kendi döneminden ve içinde yetiştiği ortamdan büyük izler taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi üç dinin yaşadığı bir ortamda o bütün kesimlerden destek bulabilecek yeni bir yaklaşım arayışı içerisinde oldu. Onun çabası bu noktada 16.. asırda Hinduizm ile İslâm'ı birleştirmeye çalışan Ekber Şah'ın faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Gulam Ahmed, Hıristiyanlığı da bu kapsama almış ve üç dini birleştirmeye çalışmıştır. Ancak onun bu girişimlerinin ne derecede karşılık bulduğu belirsizdir. Her halükarda etrafından belirli sayıda bir taraftar kitlesi topladığı aşikardır. Fakat 1908 yılındaki ani ölümü, hareketin gelişim seyrinde bir inkıtaya yol açmıştır.

Gulam Ahmed'in ölümü sonrasında hareketin başına Hakim Nureddin getirildi. Bu sırada hareket içinde görüş ayrılıkları kendisini göstermeye başladı. Gulam Ahmed'in nebi olduğunu kabul etmeyen Müslümanların tekfir edilip edilemeyeceği konusu, görüş ayrılıklarının özünü oluşturmaktaydı. Ancak Hakim kendi liderliği sırasında hareket içerisinde herhangi bir bölünmeye imkan tanımadı. Ahmedîlik, Hakim Nureddin'in 1914 yılındaki ölümüyle birlikte Lahor ve Kadiyan şeklinde iki kola ayrıldı. Kadiyan kolu, Gulam Ahmed'in oğlu Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed'i mesihin ikinci halifesi olarak lider seçti. Mirza Beşirüddin, babasının kamil bir nebi olduğunu, ancak onun nebiliğinin Hz. Muhammed'in nebilerin sonuncusu olma vasfına halel getirmediğini savundu.

Lahor kolu ise Mevlana Muhammed Ali'yi lider olarak seçti ve Ahmediyye Encümen-i İşâ'at-ı İslâm adıyla oluşturulan teşkilat bünyesinde faaliyetlerini sürdürdü. Lahor kolu, Gulam Ahmed'in nebilik iddialarını reddeden yaklaşımıyla, kendisini daha çok Müslümanların bulunduğu sosyal çevrede konuşlandırdı. Afrika ve Avrupa'da yürüttüğü kültürel faaliyetlerle de çok sayıda insanın Müslüman olmasına vesile oldu.

Pakistan'da Pakistan Parlamentosu'nun 1974 yılında aldığı bir kararla Ahmedîliğin "İslâm dışı azınlık" olarak kabul edilmesiyle birlikte, hareketin uluslararası tanınmışlığı daha da artmıştır. Günümüzde İngiltere, Hollanda, Almanya, Danimarka, İspanya ve İsviçre gibi Avrupa ülkelerinde, başta Amerika olmak üzere kuzey ve güney tüm Amerika kıtasında, Asya'da ve Afrika'nın pek çok bölgesinde faaliyetler yürüten hareketin, 2 ile 10 milyon arasında bir taraftar kitlesine sahip olduğu kaydedilmektedir (Fığlalı, 2004, s. 207).



Ahmedîliğin Lahor ve Kadıyan kollarının başında günümüzde hangi isimler bulunmaktadır?

Ahmedîliğin Temel Görüşleri

Ahmedîlik klasik anlamda tam bir mezhep hüviyeti taşımamaktadır; çünkü İslâm dininin doğrudan doğruya itikatla ilgili konularına giren meseleleri hakkında değil, kıyamet ve ahir zaman rivayetleri ile ilgili ikincil derecedeki birtakım hususlar üzerinde durmaktadır. Hareketin temel görüşleri, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik, mehdilik, nebilik gibi iddiaları çevresinde şekillenmiştir. Ancak bu noktadaki iddiaların ve görüşlerin, kendi bağlıları

arasında bile oldukça az taban bulduğunu belirtmek gerekir. Hareketin Kâdiyân kolu, Gulam Ahmed'in nebilik iddiasını öne çıkartmakta ve buna inanmayanları kafir olarak görmektedir. Buna karşın Lahor kolu Gulam'ın nebiliği iddiasına karşı çıkar. Onlara göre Gulam Ahmed, yalnızca bir müceddid ve bir velidir; dolayısıyla ona inanmamak küfrü gerektirmez. (Fığlalı, 2004, s. 207)

Gulam Ahmed'in kendisini mecâzî anlamda bir nebi ve resul olarak tanımlamasına karşın, yeni bir şeriat getirmediğini belirtmesi, Ahmedîliğin inanç ve ibadete ilişkin görüşlerinin İslâm dini ekseninde şekillenmesi sonucunu doğurmuştur. Gerçekten de imana ilişkin görüşleri Sünni mezheplerin yaklaşımıyla paraleldir. Buna göre iman Allah'a, peygamberlerine ve onun Allah'tan getirdiklerine inanıp, dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmek ve hayırlı işler yapmaktan ibarettir. Gulam Ahmed, iman esaslarını amentü altında toplayarak "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine ve ölümden sonra dirilmeye inanma" şeklinde tarif etmektedir. Ona göre dinin ana prensibi, kelime-i tevhid'de gizlidir (Fığlalı, 1986, s. 170–1).

Ahmedîlik, İslâm'ın ibadet ve muamelat konularında tamamen Hanefi mezhebinin yaklaşımını benimsemektedir. Lahor kolu, fıkıh alanında ictihad kapısının sürekli açık olduğu yönündeki akılcı yaklaşımın temsilcisi olmuştur. Ahmedîliğin, Sünnî mezheplerle en önemli ayrılık konularından birisini cihad konusundaki düşünceleri oluşturmaktadır. Buna göre silahla cihad devri geçmiştir. İslâm'ın yayılması için cihad, kalem ve dua ile yapılmalıdır. Bu konudaki tutumları, İngilizlerin önemli ölçüde işlerine yaramış, bağımsızlık mücadelesi veren Müslümanların ise zararına olmuştur. (Fığlalı, 2004, s. 208)

BÂBÎLİK-BAHÂÎLİK

Bâbîlik-Bahâîlik, tıpkı Ahmedîlik gibi, 19. Yüzyılda, beklenen kurtarıcı söyleminin yüksek sesle dile getirildiği bir kaos ortamı üzerinde şekillenmiş dini bir harekettir. Ahmedîlik, Hint alt kıtasında ve Sünni İslâm anlayışı ekseninde oluşmuş bir hareket iken, Bâbîlik-Bahâîlik İran'da daha çok Şiî İslâm anlayışı merkezinde gelişmiştir. Şirazlı Mirza Ali Muhammed Bab'ın kurucusu olduğu hareketin arka planında İmâmiyye Şîası'nın tasavvufi bir yorumu niteliğindeki Şeyhîlik tarikati yatmaktadır. Her ne kadar Bâbîlik ve Bahâîlik şeklinde iki ayrı isim kullanıyor olsak da, birbirinin devamı olmaları tek bir başlık altında birlikte ele alınmalarını gerekli kılmaktadır.

Bâbîlik-Bahâîliğin Dini-Kültürel Arkaplanı

Bâbîlik-Bahâîlik hareketinin geliştiği ortam, 19. yüzyıl İran'ıdır. İran bu asırda İngiltere, Fransa ve Rusya gibi güçlü devletlerin ekonomik, askeri ve siyasî açıdan giriştikleri yayılma politikasının odağında yer alan bir ülke oldu. Bu durum, bölgenin istikrarsızlaşmasına, siyasî ve iktisadi gerilimler yaşamasına yol açtı. Dahası tarih boyunca hep görülegeldiği şekilde, geniş halk kitlelerinin kendilerini bu kötü ve çaresiz vaziyetten kurtaracak karizmatik şahsiyetler beklemesine kapı araladı. (Fığlalı, 1994, s. 1)

Etnik açıdan oldukça karışık bir bölge olmasının yanı sıra, İran, dini anlamda da pek çok farklı eğilime ev sahipliği yapmaktaydı. Bununla birlikte

İmâmiyye Şiîliği halkın büyük çoğunluğunun mezhebi konumundaydı. Özellikle bu mezhebe mensubiyet ve İmâmiyye Şîası içerisinde 18. asırda oluşan Şeyhîlik hareketi, Bâbîlik-Bahâîliğin sosyo-kültürel arka planını oluşturmaktaydı. Bâbîlik-Bahâîliğin doğru anlaşılabilmesi için İmâmiyye'nin beklenen imam anlayışının bilinmesi ve Şeyhîliğin İmâmiyye içerisindeki konumunun tespit edilmesi gerekmektedir.

Giriş kısmında da dikkat çekildiği üzere, yaşadıkları hayal kırıklıkları ve siyasî baskılar nedeniyle İslâm mezhepleri içerisinde mehdilik vurgusunun en güçlü olduğu mezhep genellikle Şiîlik olmuştur. Beklenen kurtarıcı düşüncesi, ilkin bu çevrelerce dillendirilmiş ve on ikinci imam olan Muhammed b. Hasan'ın gizlenmesiyle birlikte imametin temel esaslarından biri haline gelmiştir. Buna göre beklenen imam aynı zamanda beklenen kurtarıcı, yani mehdidir. Onun bir gün mutlaka döneceği yönündeki beklenti, haksızlık ve adaletsizlikten yakınan, sosyal haksızlık ve adaletsizlikten muztarip olan Şiî halk kitlesi için en büyük teselli niteliği taşımaktadır.

İmâmiyye Şîası içerisinde 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve tarikat niteliği taşıyan Şeyhîlik hareketi, temelde beklenen gaib imam anlayışı üzerinde şekillenmiştir. Gaybet-i kübrâ (büyük gizlilik) döneminde on ikinci beklenen imamın manevi nurunu yansıtacak ve ona açılacak kapı anlamında "kamil bir Şiî"nin mutlaka var olması gerektiği fikri, tarikatın temelini oluşturmaktadır. Tarikatın kurucusu, çocukluğundan itibaren zühd eğilimleriyle ön plana çıkan Şeyh Ahmed el-Ahsaî'dir. O, Hz. Muhammed'in hakikatinin kendinden önceki peygamberlerde kısmen belirdiğini; sonra bizzat kendisinde (Hz. Muhammed) ve on iki imamda tecelli ettiğini; ancak bu hakikatin bin yıl gizli kaldıktan sonra şimdi kendisinde ve kendisinden sonra da müridi Seyyid Kazım Reştî'de ortaya çıktığını ileri sürdü. Ona göre imamlar, Allah'ın varlığının bilgisine açılan kapılardır (**bâb**); onlardan sonra bu bilginin merkezi kamil bir Şiî olarak kendisi ve müridi Kazım Reştî'dir (Fığlalı, 2004, s. 213). **Kamil Şiî** olan kimse, imamlarla insanlar arasında bir köprü işlevi görmekte ve imamlar gibi masum (günah ve hatalardan arınmış) bir konumda bulunmaktadır.

Şeyh Ahmed el-Ahsaî'nin 1825'de ölmesi üzerine, yerine halife tayin ettiği Kazım Reştî tarikatın başına geçti. O Ahsaî'nin kamil Şiî anlayışını, İsmailiyye'den mülhem zâhir ve bâtın içerikli kimi yorumlarla daha da derinleştirdi; mehdinin ortaya çıkışının yaklaştığını, onun fark edilebilmesi için insanların ruhlarını arındırması gerektiğini, kendisi ölmeden de mehdinin ortaya çıkmayacağını ileri sürdü. Kazım Reştî'nin bir halife tayin etmeden ölümü üzerine müritleri, onun vasiyetine uyarak beklenen imamı aramaya koyuldu. (Fığlalı, 1994, s. 10)

Bâbîlik-Bahâîliğin Kuruluşu ve Tarihsel Gelişimi

Mirza Ali Muhammed tarafından kurulan Bâbîlik, Şeyhîlik tarikatının sosyal mirası üzerine oturdu. Mirza Ali, bu tarikatın bir üyesi ve Kazım Reştî'nin önde gelen müridlerinden birisiydi. Beklenen imamın ortaya çıkışının artık an meselesi olduğunu ve ancak kendisi öldükten sonra ortaya çıkacağını ileri süren Kazım Reştî'nin ölümü, söz konusu beklenen imamla ilgili beklentileri daha da artırdı. Mirza Ali Muhammed tarikatın taraftarları arasında oluşan bu beklentiyi kendi amaçları doğrultusunda iyi kullanmasını bildi. O, Kazım Reştî'nin görüşleri ışığında, kendisinin mehdiye açılan kapı, yani **bâb** olduğunu ilan etti ve 1844 Şiraz'da Bâbîliğin temellerini atmış oldu.



Mirza Ali Muhammed'in, bâblığını temellendirirken ortaya koyduğu yaklaşımın arkasında, Hıristiyanlık'taki bin yıl (milenyum) inancının yattığı gözlenmektedir. Mirza Ali, bin yıl hesabını Hz. Muhammed'in hicretiyle değil, on ikinci imamın Küçük Gaybet'e girdiği hicri 260 yılıyla başlatır. Daha sonra son sefîrin hicri 328'deki ölümü ve Büyük Gaybet'in başlamasıyla, gâib imama açılan kapı kapanmıştır. Bu kapının yeniden açılması, onun Küçük Gaybet'e girdiği tarihten tam bin yıl sonra gerçekleşecektir. Bu tarih, Mirza Ali'nin bâblığını ilan ettiği hicri 1260 (miladi 1844) yılına denk düşmektedir.

Mirza Ali Muhammed mehdiye açılan bâb olduğu yönündeki iddialarını zamanla daha ileri bir noktaya taşıdı. İçinde bulunduğu ortamın psiko-sosyal durumunu da iyi değerlendirerek kendisinin **beklenen mehdi** olduğunu iddia etti. Onun bu görüşü, İran şahlığının baskıcı politikaları altında ezilen halk nezdinde, özellikle de Şeyhîlik tarikatının sosyal tabanında büyük yankı uyandırdı. 1845 yılından itibaren görevlendirdiği dâîler vasıtasıyla Şiraz, Tahran, Isfahan ve Tebriz gibi büyük şehirlerde taraftar buldu. Daha sonra hareketin gelişim seyrine doğrudan katkıda bulunacak önemli isimler de bu süreçte Bâbîliğin saflarına katıldı. Bunlar arasında en dikkat çeken isimler, daha sonra Subh-i Ezel ismini alacak olan Mirza Yahya Nuri ile kardeşi Mirza Hüseyin Ali ve Zerrintâc adıyla bilinen Ümmü Selma Fatıma bint Molla Muhammed Salih'ti.

Mirza Ali Muhammed, hareketin İran'ın büyük şehirlerinde taban bulmasından aldığı cesaretle iddialarını daha ileri bir boyuta taşıdı ve kendisinin Allah tarafından insanlara gönderilen bir **peygamber** olduğunu ileri sürdü. El-Beyan adı altında kaleme aldığı eserini, bu yeni peygamberliğin kutsal kitabı olarak niteledi ve Kur'ân'dan üstün oluşunu temellendirmeye çalıştı. O kendisinin peygamberliği ile birlikte Kur'ân'ın neshedildiğini, dolayısıyla İslâm şeriatının emir ve yasaklarının kaldırıldığını ve el-Beyan ile yeni hükümlerin getirildiğini ileri sürdü. (Fığlalı, 1991, s. 465)

Mirza Ali'nin bu iddiaları, cahil halk kitleleri arasında belirli ölçüde taban bulmasına karşın, aralarında yöneticilerin ve alimlerin de bulunduğu önemli bir kesimi rahatsız etti. 1850 yılında Tebriz'de Şah Nâsırüddin'in huzurunda, âlim ve fakihlerle yaptığı münazara onun için bir anlamda sonun başlangıcı oldu. Bu yüzden hakkında soruşturma açıldı ve küfre düştüğü yönünde fetva verildi. Bu doğrultuda bir müddet hapis hayatı geçirdi; 1266 / 1850 yılında da kurşuna dizilerek öldürüldü.

Taraftarları Mirza Ali Muhammed'in ölümünden Şah Nâsırüddin'i sorumlu tuttular ve 1852 yılında Şah'a karşı başarısız bir suikast girişiminde bulundular. Tarikatın pek çok üyesi bu sebepten ya öldürüldü ya da sürgün edildi. Mirza Ali'nin öğrencisi ve müridlerinden olan Subh-i Ezel Mirza Yahya ve Bahâîliğin kurucusu olan kardeşi Mirza Hüseyin Ali de hapsedilenler arasındaydı; ancak İngilizlerin ve Rusların baskısıyla öldürülmekten kurtuldular ve Bağdat'a sürgün edildiler. Halkın istememesi üzerine de önce İstanbul'a, daha sonra da Edirne'ye sürgün edildiler. Bu süreç, artık Bâbîliğin Bahâîliğe dönüştüğü zaman dilimi olması bakımından önemlidir.

Mirza Hüseyin Ali, babasının sarayda görevli olması dolayısıyla zengin ve standardı yüksek bir muhitte yetişti. Yirmili yaşlarda babasının ölmesi üzerine saraydan ayrıldı ve çeşitli dini gruplarla dirsek temasına geçti. Bâbîlik bunlardan birisiydi. O kardeşi Mirza Yahya Nuri ile birlikte 1844 yılında, kendisiyle hiç tanışmadığı halde Mirza Ali Muhammed'in görüşlerini benimsedi ve Bâbîliğin müntesipleri arasına katıldı. Bâbîlik üzerindeki siyasî baskının artması sonucu kardeşi ile birlikte uzun süren bir sürgün hayatı yaşadı. Bağdad'daki sürgün yıllarında Bâb Mirza Ali Muhammed'in vekilliği

konusunda kardeşiyle anlaşmazlık yaşadı. Bunun üzerine Bağdad'dan gizlice kaçtı ve Süleymaniye dağına yerleşerek iki sene süren bir çile hayatı yaşadı.

Mirza Hüseyin Ali'nin bu gizemli tavrı, Bâb Mirza Ali Muhammed'den sonra lidersiz kalan Bâbîler arasında büyük yankı uyandırdı ve kendisini hareketin başına geçirecek sosyo-kültürel zeminin oluşumuna yardımcı oldu. Nitekim Mirza Hüseyin iki yıllık çile hayatından sonra Bağdat'a döndüğünde ummadığı bir ilgiyle karşılaştı. Bâbîler'in çoğu onun etrafında toplanmış, Bağdad şehri, İran'dan bile çok sayıda ziyaretçinin akınına uğramıştı. O bu ilgiyi iyi değerlendirdi ve 1863 yılında Bahâîliğin temellerini attı. Bağ-ı Rıdvan denilen bir yerde Bab Mirza Ali Muhammed'in "Allah'ın ortaya çıkaracağı zat" şeklinde haber verdiği kişinin kendisi olduğunu söyleyerek, Bâbîleri kendisine uymaya çağırdı. Onun bu daveti Bâbîler arasında genelde olumlu neticeler verdi; karizmatik yapısı nedeniyle de taraftarlarınca "Allah'ın ululuğu, güzelliği, rahmeti ve lütfu" anlamında **Bahâullah** olarak anılmaya başlandı. Bu niteleme aynı zamanda Bâbîliliğin, artık Bahâîlik olarak adlandırılması sonucunu doğurdu. Bâbîlerden onun davetine uymayanlar da oldu. Kardeşi Mirza Yahya Nuri'nin önderliğindeki bir kesim onun iddilarına karşı çıkıp Bâbîliği devam ettirdi. Aradaki ayrılık, hareket içerisinde bir bölünmeyi kaçınılmaz hale getirdi. (Fığlalı, 1991, s. 466)

Mirza Hüseyin'in Bağdad'daki faaliyetleri, yerel halkı ve alimleri rahatsız etti. Onların yaptığı şikâyet üzerine de Mirza Hüseyin Ali önce İstanbul'a ardından da Edirne'ye sürgüne gönderildi. Ancak bu sürgün sırasında Mirza Hüseyin'in, aralarında Osmanlı devletinin de olduğu birçok hükümete, davetine uymayı telkin eden mektuplar yazması Osmanlı yönetimini rahatsız etti. Mirza Yahya Nuri ve taraftarları Kıbrıs'a, Mirza Hüseyin ve taraftarları da Akka'ya sürgün edildi. Mirza Hüseyin 1892'de, kardeşi Mirza Yahya da 1902 yılında öldü.

Mirza Hüseyin'in ölümü sonrasında yerine Abdülbahâ ünvanıyla halef tayin ettiği büyük oğlu Abbas Efendi hareketin başına geçti. 1908 yılında Abbas Efendi, meşruiyetin ilanıyla birlikte Osmanlı idaresinin baskısından kurtulan Bahâîliğin kurumsal yapılanması ve farklı bölgelere yayılması noktasında önemli çabalar gösterdi. Bu kapsamda Mısır, Avrupa ve Amerika'da kapsamlı faaliyetler yürütüldü. İsrâil'in Hayfa kenti, Bahâîliğin merkezi olarak seçildi ve I. Dünya Savaşı sırasında oluşan siyasî konjonktürün de etkisiyle Bahâîlik faaliyet alanını iyice genişletti.

Abbas Efendi'nin 1921 yılında ölmesiyle, hareketin başına ilk torunu olan Şevki Efendi geçti. Yaşının genç olması ve Amerika Bahâîlerinden bir hanımla evli olması, Şevki Efendi'nin Bahâîliğin tüm dünyada yayılması noktasında geniş kapsamlı faaliyetler gerçekleştirmesine yardımcı oldu. Şevki Efendi, çocuğu olmadığından, Bahâîliğin kendisinden sonra idaresini "baş koruyucular" olarak nitelendirdiği 27 kişilik yardımcı heyetine havale etti. Onun 1957 yılında ölmesi üzerine hareket, İsrâil'in Hayfa kentindeki Umûmî Adalet Evi (Universal House of Justice) adıyla kurulan teşkilat bünyesinde söz konusu yardımcıların kontrolünde varlığını sürdürdü. İslâm'dan bağını kopararak bağımsız bir dini harekete dönüştü. Günümüzde özellikle İran, Amerika, Avrupa, Afrika ve Pakistan'da faaliyetlerde bulunan Bahâîliğin, tüm dünyada dört milyon civarında taraftarının olduğu kaydedilmektedir (Fığlalı, 1991, s. 467–8). Dünya Bahâîleri, yeni din üzerinde tek karar verici makam olan ve kararlarında masum addedilen Umumî Adalet Evi'ne gönderecekleri dokuz kişilik üst düzey idarecilerini, kendi bölgelerinde ya da ülkelerinde yaptıkları seçimle belirlemektedirler.

Bâbîlik-Bahâîliğin Temel Görüşleri

Bâbîlik-Bahâîlik İslâm sınırlarını zorlayan bir takım görüşlere ve yaklaşım tarzlarına sahip olması sebebiyle İslâm kültüründen kaynaklanan ancak İslâm dairesinden çıkan bir mezhep olarak görülmüştür. Ancak mezhebin taraftarları, Bâbîlik-Bahâîliği yeni bir din olarak temellendirmeye çalışmışlardır. Mezhebin yeni olarak ön plana çıkardığı dini hüküm ve esasların, Yahudilik, Hıristiyanlık'tan izler taşımakla birlikte, temelde İslâmiyet'ten alındığı görülmektedir (Fığlalı, 1994, s. 91).

Bâbîlik-Bahâîliğin inanç ve ibadet esaslarının temelinde, kendisini "beklenen imama açılan bir kapı" yani bâb olarak niteleyen Mirza Ali Muhammed'in görüşleri yatmaktadır. Bahâullah Mirza Hüseyin döneminde bile onun görüşleri, herhangi bir eksiltmeye maruz kalmadan varlığını korudu. Mirza Ali'nin görüşleri üç evrede şekillendi: O öncelikle beklenen imama açılan kapı olduğunu iddia etti. İkinci aşamada beklenen mehdilik iddiasında bulundu; son olarak da mehdinin yeni bir peygamber olması gerektiğini ileri sürerek peygamberlik iddiasında bulundu. Mezhebin esasları onun bu bu görüşlerine paralel olarak her bir devrede farklı bir içeriğe kavuştu. İlk iki aşamada daha çok bir ıslahçı görüntüsü veren Mirza Ali, üçüncü evreyle birlikte peygamberlik iddiasının içeriğini dolduracak görüşler ortaya attı. Ona göre kendi peygamberliği ile birlikte, Kur'ân ve İslâm dininin hükümleri neshedilmiştir. Yeni dinin esasları da el-Beyan adlı eserinde ortaya konmuştur. El-Beyân, insanoğlunun bir harfinin bile benzerini getirmekten aciz kalacağı mucize bir kitaptır.

Bâb Mirza Ali'ye göre her bir harfin ve sayının ayrı bir özelliği ve değeri vardır. Bu noktada 19 sayısı Bâbîlik ve Bahâîlikte kutsal kabul edilir. Buna göre bir yıl 19 ay, bir ay da 19 gündür. Mezhep mensupları her 19 gün sonunda 19 yoldaşına ikramda bulunmak zorundadır. Bir Bâbînin sahip olabileceği kitap sayısı 19'la sınırlıdır.

Bâb Mirza Ali'den sonra Bâbîlik, Mirza Hüseyin Ali'nin önderliğinde Bahâîlik adı altında devam etmiştir. Bahâîliğin ikinci ve üçüncü kuşak temsilcileri sayesinde hareket, hem kurumsallaşma sürecini tamamlamış hem de görüşleri daha keskin kalıplar içerisinde belirgin hale getirilmiştir. Bâb Mirza Ali tarafından ortaya atılan görüşler, hareketin Bahâîlik adı altındaki seyrinde de aynen korunmuş, kimi hususlarda bazı yeni görüşler ilave edilmiştir.



Bahâîlik sürecinde eklenen görüşler, daha çok Bahâullah Mirza Hüseyin Ali'nin eserlerinde dile getirdikleri hususlar olmuştur. Özellikle onun el-İkan ve el-Akdes isimli eserleri vahiy mahsülü olduğu iddiasıyla kutsal kitap olarak kaleme alınmış eserlerdir. Ayrıca Bahâullah'ın, Arapça ve Farsça olarak vahyedildiğini iddia ettiği on dokuz sureden ibaret Kelimât-ı Meknûne'sinin yanı sıra Tarâzât, Kelimât-ı Firdevsiyye gibi kutsal kabul edilen eserleri de bulunmaktadır.

Bahâîlere göre Allah, insan idrakinin üzerinde olduğu için bütünüyle bilinemez. Onun yaratıcı sıfatı bir an bile olsun işlevsiz olamaz. Bu yüzden tanrı ezeli olarak yaratıcıdır. Bahâîler bundan hareketle, dünyanın son bulması ve kıyametin kopmasının söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre cennet ve cehennem yalnızca birer semboldür; cennet Tanrı'ya yolculuğu, cehennem de yokluğa gitmeyi simgeler. Peygamberlerin beşeri ve ilahi olmak üzere iki vasfı bulunmaktadır. Beşeri vasıfları doğrultusunda bir insanın yapması gereken yemek, içmek, uyumak vb. işleri yaparlar. İlahi

vasıfları ise onları bir anlamda tanrı yapmaktadır. Onlarla konuşmak tanrı ile konuşmak gibi bir nitelik taşımaktadır. Adem'den itibaren bütün peygamberler, tanrı zuhuru olan Bahâullah'ı müjdelemek için gönderilmişlerdir. Aynı şekilde bütün dinler de onun gelişini hazırlamak için gönderilmiştir; hepsi de noksandır ve Bahâullah'ın gelişi ile birlikte tamamlanmıştır. Bahâullah'tan sonra da peygamber gelecektir; ancak bu onun zuhurundan 1000 yıl sonra gerçekleşebilecektir. (Fığlalı, 1991, s. 467)

Namaz, zekât, oruç gibi İslâm dininin öngördüğü ibadetler, Bahâîlikte de bulunmakta, ancak farklı bir formatta eda edilmektedir. Buna göre namaz, kişinin ferdi olarak sabah, öğle ve akşam olmak üzere günde üç defa Allah'ı anmasıdır. Abdest İslâm'dakinden farklı değildir. İbadet için kıbleleri, Bahâullah'ın kabrinin olduğu Akka şehridir. Oruç, 19. ay olan a'lâ ayında on dokuz gün olarak tutulmaktadır. Oruçları İslâm'da olduğu gibi değil, sadece bir perhizden ibarettir. Hac yalnızca erkeklere mahsus olup, Bâb Mirza Ali'nin Şiraz'daki evinin veya Bahâullah'ın Bağdad'da ikamet ettiği evin ziyaret edilmesidir. Zekat vergi olarak alınmakta olup, malların beşte birinin verilmesiyle gerçekleşir. Cihad Bahâîlikte yasaklanmış bir dini hükümdür (Fığlalı, 1991, s. 467).

Meşriku'l-Envar adıyla dokuz cepheli olarak kurulan ve dünyanın yedi kıtasında bulunan yapılar, Bahâîlerin ana mabetlerini oluşturmaktadır. Ancak bu yapılar yalnızca mabetle sınırlı değildir; çevresinde sosyal ve eğitimsel faaliyetlerin gerçekleştirilebileceği çeşitli organizasyonlar da bulunmaktadır. İngiltere, Almanya, İsviçre, Türkistan ve Amerika gibi ülkelerde Bahâîlik'le ilgili yayınlar yapılmaktadır. Amerika'da iki yılda bir Bahâî World (Bahâî Dünyası) adıyla yayınlanan bir yıllıkları bulunmaktadır.

Özet

Mehdilik inancının İslâm öncesi kökenlerini ve İslâm düşüncesindeki yansımalarını değerlendirebilmek.

Tarih boyunca sosyal sarsıntıların ve bunalımların yaşandığı dönemler, hep karizmatik bir kurtarıcı fikrini ön plana çıkarmıştır. Bu durum, içerikleri farklı olsa da bütün dinlerde beklenen bir kurtarıcı düşüncesinin oluşmasını sağlamıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlık bunun en somut örnekleri olup, konunun İslâm düşüncesindeki tezahürlerine de etkide bulunmuşlardır. İslâm'daki mehdilik anlayışı, daha çok Şiî çevrelerce sahiplenilmiş olmasına karşın, Sünni çevrelerde de karşılık bulmuştur. Şiîlik'te, beklenen on ikinci imamın bir vasfı olması dolayısıyla inanç meselesi olarak görülen mehdilik, Sünnîler için bir inanç meselesi niteliği taşımamaktadır.

Ahmediyye mezhebinin sosyo-kültürel arka planını ve oluşumunu açıklayabilmek.

Ahmedîyye mezhebi, Hint alt kıtasında Müslümanların İngiliz idaresinin baskısı altında ezildiği ve mehdilik söylemlerinin yüksek sesle dillendirildiği bir ortamda Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulmuştur. O başlangıçta Hıristiyanlar'a ve İngilizler'e karşı İslâmiyet'i savunan bir ıslahçı olarak Müslüman çevrede ortaya çıkan bir kimseyken, zamanla söylemini daha ileri götürmüş ve beklenen mehdi olduğunu iddia etmiştir. Onun yaşadığı zaman diliminde Hindistan, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslâmiyet olmak üzere üç dinin birlikte yaşadığı bir bölgedir. O kendisinin İslâmi çevredeki mehdilik

iddiasını, diğer dinlerde de yer alan beklenen kurtarıcı fikri ile ilişkilendirmiş ve her üç dinin beklediği mehdi olduğunu ileri sürmüştür.

Ahmedîyye mezhebinin temel görüşlerini açıklayabilmek.

Ahmedîlik, Hint alt kıtasında Sünni İslâm anlayışı ekseninde ve mehdilik iddiaları çerçevesinde oluşmuş bir harekettir. Klasik anlamda tam bir mezhep hüviyeti taşımamaktadır; çünkü İslâm dininin doğrudan doğruya itikatla ilgili konularına giren meseleleri hakkında değil, kıyamet ve ahir zaman rivayetleri ile ilgili ikincil derecedeki birtakım hususlar üzerinde durmaktadır. Hareketin temel görüşleri, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik, mehdilik, nebilik gibi iddiaları çevresinde şekillenmiştir. İmana ilişkin görüşleri Sünni mezheplerin yaklaşımıyla paraleldir. Buna göre iman Allah'a, peygamberlerine ve onun Allah'tan getirdiklerine inanıp, dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmek ve hayırlı işler yapmaktan ibarettir. Ahmedîlik, İslâm'ın ibadet ve muamelat konularında tamamen Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimsemektedir. Ahmedîliğin, Sünnî mezheplerle en önemli ayrılık konularından birisini cihat konusundaki düşünceleri oluşturmaktadır. Buna göre silahla cihat devri geçmiştir. İslâm'ın yayılması için cihat, kalem ve dua ile yapılmalıdır.

Bâbîlik-Bahâîliğin dini-kültürel arka planını ve oluşum sürecini açıklayabilmek

Bâbîlik-Bahâîlik İran'da daha çok Şiî İslâm anlayışı merkezinde gelişmiştir. Şirazlı Mirza Ali Muhammed Bâb'ın kurucusu olduğu hareketin arka planında İmâmiyye Şîası'nın tasavvufi bir yorumu niteliğindeki Şeyhîlik tarikati yatmaktadır. Mirza Ali, Şeyhîlik tarikatının lideri olan Kazım Reşti'nin ölümünden sonra geleceğini haber verdiği mehdi görüşünü merkeze alarak üç aşamalı bir süreçte hareketini kurdu. O ilkin beklenen mehdiye açılan kapı (bâb) olduğunu iddia etti. Daha sonra kendisinin beklenen mehdi olduğunu ileri sürdü. En sonunda da yeni bir dinle gönderilen bir peygamber olduğunu iddia etti. Onun ölümü üzerine Bâbîlik içerisinde bölünme yaşandı. Ancak taraftarların pek çoğu Bahâullah olarak isimlendilen Mirza Hüseyin Ali'ye tabi oldular ve hareket bundan sora Bahâîlik olarak anılmaya başlandı.

Bâbîlik-Bahâîliğin temel görüşlerini açıklayabilmek..

Bâbîlik-Bahâîlik İslâm sınırlarını zorlayan bir takım görüşlere ve yaklaşım tarzlarına sahip olması sebebiyle İslâm kültüründen kaynaklanan ancak İslâm dairesinden çıkan bir mezhep olarak görülmüştür. Ancak mezhebin taraftarları, Bâbîlik-Bahâîliği yeni bir din olarak temellendirmeye çalışmışlardır. Mezhebin esasları daha çok Bâb Mirza Ali'nin görüşleri ve düşünceleri üzerine kuruludur. O sırasıyla, mehdiye açılan kapı, mehdilik ve peygamberlik iddialarında bulundu. En son aşamada yeni bir din getirdiğini ve bu dinin kutsal kitabının el-Beyân olduğunu ileri sürdü. 19 sayısına kutsal bir değer atfedildi ve bu sayı her şeyin temeli kabul edildi. Mezhebin Bahâîlik sürecinde de Bâb Mirza Ali'nin görüşleri varlığını korudu. Bahaullah Mirza Hüseyin Ali tarafından yazılan el-Îkan ve el-Akdes isimli kitaplar vahiy mahsulü olduğu iddiasıyla kutsal kitap olarak görüldü. Bahâîliğe göre namaz ferdi olarak günde üç defa Allah'ı anmaktan ibarettir. Oruç on dokuz gün olarak bir perhiz şeklinde ifa edilir. Hac, Bâb ile Bahâullah'ın yaşadıkları mekanları ziyaret etmektir. Bahâîliğe göre, Bahâullah'tan sonra da peygamber gelecek, ancak bu onun zuhurundan 1000 yıl sonra gerçekleşecektir.

Kendimizi Sınayalım

1. Mehdilikle ilgili aşağıdaki bilgilerden hangisi **yanlıştır?**

a. Sosyal bunalımların yaşandığı her toplumda görülebilmektedir.

b. Yahudilikte beklenen kurtarıcı, Davud peygamber soyundan gelecek bir kraldır.

c. Şiîlik'te, beklenen on ikinci imamın bir vasfı olarak görüldüğü için önemli bir inanç esasıdır.

d. Hıristiyanlıkta beklenen kurtarıcı, Hz. İsa'nın kendisidir.

e. Sünnilikte mesih ve mehdi aynı kişiyi ifade etmektedir.

2. Ahmedîyye mezhebi için İslâm dünyasında kullanılan en yaygın isim aşağıdakilerden hangisidir?

a. Şeyhîlik

b. Bâbîlik

c. Kadiyanîlik

d. Mirzaîlik

e. Bahâîlik

3. Bâbîlik mezhebinin kurucusu aşağıdakilerden hangisidir?

a. Mirza Yahya Nuri

b. Mirza Ali Muhammed

c. Mirza Gulam Ahmed

d. Şeyh Ahmed el-Ahsaî

e. Mirza Hüseyin Ali

4. Aşağıdakilerden hangisi Bahâîlerin kutsal kitapları arasında **yer almaz?**

a. Berâhin

b. El-Akdes

c. El-Beyân

d. Kelimât-ı Meknûne

e. El-Îkan

5. Bâbîlik-Bahâîliğin temel görüşlerine ilişkin aşağıdaki bilgilerden hangisi **yanlıştır?**

a. 19 sayısı her şeyin temelini oluşturmaktadır.

b. Namaz günde üç defa Allah'ı anmaktır.

c. Cennet ve cehennem birer semboldür.

d. İbadetler için kıble Şiraz şehridir.

e. Cihad yapılması yasak bir dini hükümdür.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Giriş" bölümünü yeniden okuyunuz.

2. c Yanıtınız doğru değilse, "Ahmediyye" bölümünü yeniden okuyunuz..

3. b Yanıtınız doğru değilse, "Bâbîlik-Bahâîliğin Kuruluşu" bölümünü yeniden okuyunuz.

4. a Yanıtınız doğru değilse, "Bâbîlik-Bahâîliğin Temel Görüşleri" bölümünü yeniden okuyunuz.

5. d Yanıtınız doğru değilse, "Bâbîlik-Bahâîliğin Temel Görüşleri" bölümünü yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Mehdilik hemen hemen bütün dinlerde kendiisni gösteren bir olgudur. Ancak kavramı ifade eden kelimeler, din ve dillere göre değişkenlik arz etmektedir. Meselâ ilkel din mensuplarından sayılan Yeni Gine yerlileri, âhir zamanda geleceğini bekledikleri kurtarıcılarının Mensren" olduğunu söylerler. Yahudîlik ve Hıristiyanlık'ta mehdî kavramını ifade eden kelime Mesîh, Hinduizm'de Kalki, Budizm'de Maitray", Eski Mısır'da Ameni, Sabiîlik'te Praşai Siva ve Şintoizm'de Miroko'dur. Mazdeist veya Mecusîler de peygamberleri Zerdüşt'ün soyundan Saoşyant'ı kurtarıcı olarak beklemektedirler. Moğollar, mezarına kurbanlar adanan Cengiz Han'ın Moğolları Çin esaretinden kurtarmak üzere, sekiz veya dokuz yüzyıl sonra tekrar dünyaya döneceğine inanmaktadırlar.

Sıra Sizde 2

Hind-Türk İmparatorluğu'nun çözülmesi, Hindistan'da ne merkezi bir hükümet ve ne de dini bir sistem kuracak ve idare edecek iktidarın kalmayışı ve hükümdarlıklar arasındaki rekabetler, İngiliz ve Fransızlar'a kıtanın işlerine müdahale etme fırsatı verdi. Böylece Hindistan 18. asrın başında Fransız sömürgesi haline geldi. Daha sonra İngiltere burasını Yedi Yıl Savaşları (1756–1763) sonunda Paris Barışı ile Fransa'dan aldı. İngiltere Hindistan'ı tam bir sömürge şeklinde idare etmekle beraber, bilhassa 18. yüzyıldan itibaren yerli halk, İngiliz idaresine karşı zaman zaman çok çetin mücadeleler verdi. 1601 yılında kurulan Doğu Hindistan Şirketi halkın dini

inançlarına mümkün olduğunca az müdahale eden bir kurum gibi gösterilmeye çalışılmakla birlikte Hindistan'da büyüyen düşünce, şirketin yavaş ve emin adımlarla bütün ülkeyi Hıristiyanlaştırmak amacını taşıdığıydı. Bu düşünce ülkede 1837'deki kıtlık sırasında öksüz ve yetim çocukların resmi olarak dinlerini değiştirmeye teşvik edilmelerine ilişkin olaylar tarafından da doğrulanıyordu. Doğu Hindistan Şirketi'nin Hind halkını sömüren bir politika izlemesi, İngilizler'in Hindlileri tahammül edilmez işkencelerle sömürüye razı olmaya zorlamaları ve halkın iktisadi çıkmazının şirket açısından hiç bir şey ifade etmemesi, halkı bir ayaklanmaya zorladı. İngiliz belgelerinde Sipahi Ayaklanması olarak adı geçen 1857–1858 ayaklanması, yapılan bu zulümlere karşı bir başkaldırı niteliğindeydi.

Sıra Sizde 3

Günümüzde Ahmedîliğin Kadiyan kolunun başında 2003 yılından itibaren Mirza Mesrûr Ahmed; Lahor kolunun başında ise 2002 yılından itibaren Dr. Abdülkerim Said Paşa bulunmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Abdulhamid, İ. (1986), **İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü)**, trc. M.S. Yeprem-H. Güleç, Ankara.

Fığlalı, E. R. (2004), **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, İzmir.

Fığlalı, E. R. (1991). **"Bahâîlik**", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, IV, 464–468.

Fığlalı, E. R. (1994), **Bâbîlik ve Bahâîlik**, Ankara.

Fığlalı, E. R. (1986), **Kâdiyânîlik (Ahmedîyye Mezhebi)**, İzmir.

Fığlalı, E. R. (1994), **Kâdiyânîlik,** Ankara.

Fığlalı, E. R. (2001), "Kâdiyânîlik**", Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXIV, 137-139**.**

Hakyemez, C. (2004), "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004/1, c. III, sayı: 5, ss. 127–144.

İlhan, A. (1993), **Mehdilik**, İstanbul.

el-Kummi, İbn Babaveyh (1978), **Risaletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye**, trc. E. R. Fığlalı, Ankara.

Sarıkçıoğlu, E. (2003). "Mehdi", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXVIII, 369–371.

Sarıkçıoğlu, E. (1997). **Dinlerde Mehdi Tasavvurları,** Samsun.

Van Vloten, G. (1986). **Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, trc. M. Said Hatiboğlu, Ankara.

Yavuz, Y. Ş. (2003), "Mehdi: İslâm İnancında Mehdi", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXVIII, 371–374.

10

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- XIX. ve XX. yüzyıllarda İslâm âlemindeki ihya hareketlerini doğuran nedenleri ifade edebilecek,
- İlk ihyacıların üzerinde durdukları temel meseleleri açıklayabilecek,
- Günümüz İslâm dünyasındaki ana dini akımları tanımlayabilecek,
- Vehhabiliğin temel görüşlerini değerlendirebilecek,
- Siyasal İslâmcı akımlar arasındaki uzlaşmacı ve radikal eğilimleri ayırt edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Gelenek
- Tecdid, Islahat
- İnkılâp
- Hilafet
- İslâmcılık
- Modernizm ve Çağdaşlık

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İletişim Yay.) serisinin İslâmcılık cildine başvurunuz.
- İslâmiyât dergisinin Türkiye'de Din Söylemleri (4/4, 2001) ve Türk(iye) Dindarlığı (5/4, 2002) konulu sayılarında yer alan makaleleri inceleyiniz.

Çağdaş İslâmî Akımlar

GİRİŞ

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm âlemi, siyaset ve iktisat başta olmak üzere hemen hemen her sahada bir gerileme süreci içerisine girdi. İlim ve fikir sahasında ilk asırların dinamizmi kaybolmuş, taklitçi bir anlayış zihinlere hâkim olmuştu. Olumsuz gidişatı durdurmak, Müslümanları ve onların siyasal iktidarlarını tarihteki ihtişamlı dönemlerine geri döndürmek, yani Müslümanlığı, Müslümanları ve onların kurumlarını ihya ve ıslah etmek için dönemin bazı ilim ve fikir adamları siyasal ve entelektüel faaliyetler içerisine girdiler. Bazı faaliyetler şahsi olmaktan çıktı ve 20. yüzyılda İslâm dünyasının düşünce ve siyasetinde hayli etkili olan organize hareketlere dönüştü. Fakat bunların hepsi aynı özelliklere sahip değildi. Bir kısmı Müslümanlığın geleneksel mirasına tutundu ve yenilenmeye mesafeli durdu. Bir kısmı ise geleneği ciddi biçimde sorguladı, hatta reddetti ve modern bir reformculuğa girişti. Bazı akım ve hareketler ise bu iki tarz arasını bağdaştırıcı bir çizgi geliştirdi. Söz konusu çağdaş akımlar, hareketler ve diğer oluşumlar bu ünitemizin konularını oluşturmaktadır.

İslâm'ın ilk yüzyılında önce siyasi, fikri ya da dini cemaatler olarak beliren ve sonraki yüzyıllarda mezhepleşen Hâriciyye, Mu'tezile, Mürcie gibi oluşumlar da ihya ve ıslah amaçlı olarak ortaya çıkmışlardı. İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini, tarihte teşekkül etmiş bu gibi mezhepler yanında çağdaş akım ve oluşumların takibini yapmak suretiyle hem İslâm düşüncesinin gelişimini izlemekte hem de günümüz Müslümanlarının sosyal ve siyasi gerçekliklerini görünür ve anlaşılır kılmayı amaç edinmektedir.

İSLÂM DÜNYASINDA İHYA HAREKETLERİ

İhyacı olarak adlandırılan şahsiyet ve hareketlerin ortak gayesi, kitap ve sünnet çizgisinden saptığını düşündükleri İslâm ümmetini bu sahih kaynaklara geri döndürmek, inanç ve düşünceleri bidat ve hurafelerden temizlemekti. Bu gaye aynı zamanda bir yenilenmeyi, tazelenmeyi hedefliyordu. Bu yüzden ihyanın yanısıra yenileme anlamında **tecdid** terimi kullanıldı. Yine içten içe bir düzelmeyi, bozulanları onarmayı, noksanlıkları gidermeyi amaçlıyordu. Bu mananın karşılığı olarak da **ıslah** terimi istihdam edildi.

İhya, tecdid, ıslah faaliyeti olarak bilinen veya daha yaygın şekliyle İslâmcılık olarak isimlendirilen söz konusu hareketi şu şekilde tarif etmek mümkündür:

"*XIX.-XX. yüzyılda, İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim vd.) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek, ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir harekettir*" (Kara, 1995, s. 9).

Hazırlayıcı Nedenler

Avrupa merkezli batı medeniyeti, rönesans ve reform hareketleriyle kendisini büyük ölçüde yenilemişti. Hıristiyan dogmatizminin toplumsal, kültürel ve siyasal alanda güç kaybetmesi, sanayi devrimini kolaylaştırmış, bu gelişmeyle batı, teknik ve ekonomik bakımdan İslâm dünyasına kıyasla büyük mesafeler almıştı. Bu üstünlük karşısında Müslüman ülkeler batılı emperyal devletlerin istilasına maruz kaldılar. 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan süreç, 1852'de Hint alt kıtasının İngiliz himayesine girmesiyle devam etti. Kuzey Afrika ülkeleri, Fransa ve İtalya'nın işgaline maruz kaldı. 1882'de Mısır İngilizlerin eline geçti. Osmanlı Devleti kapitülasyon anlaşmalarıyla birçok ekonomik imtiyazı batılı güçlere devretti. Girmiş olduğu harplerin ve Fransız İhtilali'nin ateşlediği milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle önemli topraklarını kaybetti.

Bu yenilgiler bir taraftan batı emperyalizmine karşı düşmanlık doğuruyor, diğer taraftan ise bir özeleştirinin eşlik ettiği "yeniden istikrara kavuşmak, galip devletleri taklit etmekle mümkündür" fikrine güç kazandırıyordu. Batıda bulunan elçilerin, aydın ve öğrencilerin arasında beliren batı hayranlığı, bir aşağılık duygusunu besliyor, kendine yabancılaşma atmosferi toplumun önemli kesiminde etkisini gösteriyordu.

Başta pozitivizm olmak üzere çeşitli Aydınlanma ideolojileri eğitimli müslümanlar arasında revaç bulmaktaydı. Oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri müslümanların özgüvenini ciddi olarak tehdit etmekteydi. Onları kendi özlerinden, kültür ve medeniyetlerinden utanır veya en azından kuşkulanır hale getirmekteydi (Kara, 1995, s. 14-5).

Sömürge yönetimleri altında hürriyetlerini kaybetmiş kitlelerin bu zararlı cereyanlar karşısında direnmesi hayli zor olsa da " ilk İslâmcılar" diye bilinen kimi şahsiyetler, aktivist bir tavırla ilmi, kültürel ve siyasi bir takım gayretlerin içerisine girdiler. İstiklalini kaybetmemiş ülkelerde de benzer çabalar mevcuttu. Çoğunlukla baskıcı yönetimlerle idare edilen bu ülkelerde insan hakları, anayasal düzen, eğitim reformu gibi modern meseleler, bazı baskı ve kısıtlamaları göğüslemek pahasına tartışılmaya başlandı.

İhyacılığın/İslâmcılığın Temel Meseleleri

a) "İslâm'ı hayata yeniden hakim kılma" teklifi, İslâmcı aydınların söyleminde önemli bir yer tutmaktaydı. Müslümanların gerilemesinin sebebi, çoğu İslâmcının kanaatine göre İslâm'ın hakikatinden uzaklaşılmış olmasıydı. Çözüm, gerçek İslâm'a yönelmek, yani İslâmlaşmaktı. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber dönemine, diğer bir deyişle asr-ı saâdete dönmek ve temel kaynaklara, Kur'ân ve sünnete başvurmak lazımdı. Sonraki görev ise, asr-ı saâdetin ardından ortaya çıkmış geleneklerin gözden geçirilmesi ve ıslah edilmesiydi. İslâm düşüncesini körelten, müslümanları yanlış yollara sevkeden bid'at ve

hurafelerin ayıklanmasıydı. Bu nedenle ihyacı hareketler bazı modern araştırmalarda "**ana kaynaklara dönüş**çü" özelliği nedeniyle "yeni selefîlik" veya "ıslahatçı selefîlik" olarak tanımlanmıştır.



Yeni selefîlik ile daha çok Vehhâbîlik'le özdeşleştirilen ve geleneksel Ehl-i Hadîs çizgisini sürdüren günümüz selefîliği arasında "ana kaynaklara dönüşçü" ortak payda dışında belirgin bir benzerlik ve yakınlık bulunmamaktadır. İhyâcılık/İslâmcılık İslâm toplumunu modernleştirmek adına yükseltilen, entelektüel, rasyonel, bilimci, gelişimci, aktivist yönleri ağır basan, Müslümanları birleştirici bir amaç güden küresel bir siyasi projenin adı iken; geleneksel selefiyye, daha çok hadis merkezli bir metinciliği esas alarak akılcı çözümlere mesafeli, dışlamacı karakteri baskın muhafazakâr yaklaşımı temsil etmektedir.

b) İslâmiyet'in modern ihtiyaçları karşılayacak evrensel bir siyasi-sosyal muhtevaya sahip olduğu fikri, İslâmcıların sıklıkla vurguladıkları bir tez olmuştur. İslâmiyet'in modern dünyadaki bu kapsayıcılığı, kaynağını kutsaldan almakla birlikte akılla da kavranıp temellendirilebilir. Zira İslâm, akla uygun bir dindir. Bu nedenle çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir. Gelişmeye (**terakki**) engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi emreder. Dinin gelişmeye engel olan unsurları, dine sonradan ilave edilen geleneğin ürünleridir. Tutucu bağlardan kurtulmak ve asli kaynakları gelişmeci bir dini sistemin hizmetine sunmak için, Ortaçağ'da kapanan ictihat kapısı yeniden açılmalı, yeni hükümler üretilmeli, mezhep taklitçiliğinin önüne geçilmelidir (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001).

c) Müslümanlar batıyı üstün kılan ilmi, medeni ve teknik usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. Zaten **batı medeniyeti** bugünkü yüksek seviyesine daha önce Müslümanlardan öğrendikleriyle ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in "hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır" sözü referans alınmalıdır. Fakat bu yararlanma faaliyeti seçmeci (eklektik) bir tarzda yapılmalıdır (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001). Yabancı ideolojiler ve ahlak anlayışları da bu arada alınırsa, bunlar İslâm'ın asli değerlerine uymadığından, bu tarz bir taklit gelişmeye değil yıkıma sebep olur.

d) Gelenekle hesaplaşma bağlamında İslâmcılar, genel olarak **tasavvuf** ve tarikatlara menfi bakmışlardır. Tarikatların atâlet ve miskinlik yuvaları haline geldiği; insan iradesini değersizleştirdiği; hurafeciliği geliştirdiği; takva, tevekkül ve zühd kavramlarını yanlış yorumlayarak ilerlemeye mani olduğu iddiaları sık sık dile getirilmiştir. Bununla birlikte felsefi bir boyut taşıması ve bütün dinleri içine alan müsamahakâr birlik anlayışı nedeniyle vahdet-i vücûd düşüncesi bazı İslâmcılar nezdinde özel ilgi görmüştür (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001).

e) İslâmcılar, **eğitim-öğretimin ıslahı** üzerinde önemle durmuşlardır. Onlara göre, medrese sistemini değiştirmek, ıslah etmek, pratik hiçbir faydası olmayan veya devri geçmiş dersler yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek konuları okutmak, felsefenin ve pozitif bilimlerin tahsiline önem vermek gerekmekteydi (Kara, 1995, s. 77). Bu hedefler doğrultusunda Seyyid Ahmed Han, Aligarh Mektebi'ni kurmuş; Muhammed Abduh el-Ezher müfredatının ıslahı için çalışmış, Said Nursî ise Doğu Anadolu'da Zehrâ Medresesi adıyla açmayı düşündüğü bir yüksek öğretim kurumunu projelendirmişti.

f) İslâmcılara göre **ittihad-ı İslâm**, yani panİslâmizm adını da verdikleri müslümanların siyasal birliği, İslâm âleminin geri kalmasını ve sömürgecilerin istilasını engelleyecek tek çareydi. II. Abdülhamid bunu bir devlet politikası haline getirdi. Padişahın halife olma imtiyazı tahkim edilerek

İslâm ülkelerinin maddi ve manevi desteğini celbetmek ve bu sayede Osmanlı devletini emperyalist güçler karşısında ayakta tutmak, bu politikanın esas amacıydı.

Cemâleddin Efgânî'nin İslâm birliği ideolojisi ise daha kapsamlıydı. Ona göre, ittihad-ı İslâm'ın, din bağı, hac ve hilafet olmak üzere üç dayanağı vardı. Efgânî milliyet faktörünü, din bağını gölgede bırakmaması ve kavmî taasubu artırmaması şartıyla faydalı bir unsur olarak ele aldı. Irkçı eğilimlerden uzak, din bağını güçlendiren müsbet bir milliyetçilikten yana oldu. Mekke ve Medine'yi İslâm birliğinin manevi merkezleri olarak tespit etti. Müslümanların her hac mevsimi bu merkezlerde toplanarak ortak meselelerini görüşmelerini, aralarında iş bölümüne gitmelerini önerdi. Hilafet kurumunu ise bu birliğin yegane otorite mercii olarak kabul etti. Ancak bu hilafet, ümmetin katılımı ve meşveret esası ile yürütülmeli, mutlakiyet bırakılarak meşrutiyete geçilmeliydi (Karaman, 1994).

g) Kur'ân ve sünnetin belli bir **yönetim şekli** ortaya koymadığını, genel esaslar belirlemekle yetindiğini savunan İslâmcılar, hilafet kurumunu, onu "peygamber vekâleti" kabul eden geleneksel anlayıştan farklı olarak "millete vekalet" şeklinde takdim ettiler. Bu yeni yaklaşım halk egemenliğine vurgu yaparak anayasa (kânûn-i esâsî) ve vekiller meclisi gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedefliyordu. Meşveret, şura, biat gibi İslâmi kavramlar ile, batı kökenli demokrasi, parlamento, serbest seçim, kamuoyu gibi kavramların arasında yakın irtibatlar kurularak İslâmcı bir siyaset ideolojisi kurulmaya çalışıldı (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001).

h) İhyâcı/İslâmcı şahsiyetlerin ürettikleri **edebiyât**a bakıldığında, yukarıda belirtilen ana meselelerin işlendiği eserlerin yanısıra, temel insan haklarını İslâm hukuku açısından ortaya koyan, Müslüman kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesini savunan makaleler önemli bir hacmi kapsamaktadır.

Yine oryantalist saldırılara cevap vermek yahut ideolojik ve felsefi nitelikli yabancı akımlarla mücadele etmek gayesiyle çok sayıda kitap telif edildi. Efgânî'nin bir naturalizm eleştirisi mahiyetindeki Dehriyyûn'a Reddiye'si, İsmail Fennî'nin materyalist ve ateist felsefeleri eleştirdiği Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli adlı çalışması, İslâm'ın bilimsel gelişmelere mani olduğu iddiasındaki Ernest Renan'a karşı yazılan reddiyeler ve daha birçok eser konumuz olan edebiyâtın dikkat çekici mahsülleriydi.

Kur'ân merkezli bir düşünce tasavvuruna sahip ihyâcı alimlerin, ayetleri tefsir ederken Kur'ân'ı modern bilimle uyumlu bir kitap olarak gösterme gayretinde olduklarını anlıyoruz. Bu yorum tarzı, İslâmiyet'in bilimsel gelişmeleri engellediği yönündeki iddialara bir cevaptı. Tantâvî Cevherî'nin el-Cevâhir başlıklı eseri bu tarz tefsirin en bilinen örneğidir. Hz. Mûsâ'nın önünde dağın erimesi haberini Seyyid Ahmed Han'ın volkanik bir patlama olarak açıklaması, yine Hz. Mûsâ'nın elindeki asasıyla taştan pınarlar akıtmasını Said Nursî'nin artezyenin işareti olarak göstermesi yahut kuşların attığı taşlarla Ebrehe ordusunun helâkını Abduh'un bulaşıcı çiçek hastalığı ile izah etmesi, hissi mucizelerin aklîlleştirilmesi ve bilimsel hale getirilmesi gayretinin ilginç örnekleri olarak dönemin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

İhyacıların/İslâmcıların Müşterek ve Farklı Yönleri

Yukarıdaki temel meselelerin içeriğinde İslâmcı alim ve fikir adamlarının görüş birliği halinde olduklarını söylemek mümkün değilse de İslâmcı kimliği teşkil eden bazı ortak kabullerin bulunduğu kuşkusuzdur. Hemen hemen

her İslâmcı isim, İslâm dininin gelişmeye engel olmadığı, Batı medeniyetine üstünlük sağlayan unsurların esasen Müslümanlardan alındığı, Müslümanın sürekli çalışma halinde olması ve güçlenmesi gerektiği, birlik ve beraberliğin elzem olduğu gibi tezleri savunmada söz birliği etmiş, Müslümanları tevhid prensibi temelinde saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmak, eğitim ve öğretimi ıslah edip taklitçiliğe savaş açmak, toplumu donuklaştıran mevcut ahlak anlayışını değiştirerek aktif bir Müslüman tipi ortaya çıkarmak, yeni ve kapsamlı bir cihat fikri geliştirmek gibi ortak hedefleri benimsemiştir. Bu hedefler çerçevesinde bid'at ve hurafelerin reddi, medrese ve tarikatların ıslahı, yeni bir felsefe anlayışı ve terminolojisinin geliştirilmesi gibi hususlara ağırlık vermişlerdir (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001).

SIRA SİZDE 1

İhyacı şahsiyetlerin cihat kavramı üzerine yapmış oldukları yeni ve kapsamlı izahlar hakkında bir bilgiye ya da tahmine sahip misiniz?

Diğer taraftan, Meselâ ihya hareketine "nereden başlamalı" sorusuna verilen İslâmcı cevaplarda önemli farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Efgânî'nin bu bağlamdaki cevabı özgürlük ve inkılâp olmuş, ömrünü ülke ülke dolaşarak geçirmiş, gittiği yerlerde siyasal faaliyetlere ya bizzat katılarak ya da danışmanlık yaparak müdahale etmişti. Öğrencisi Abduh ise siyasete mesafeli durmayı yeğlemiş, ıslahatçı bir mantıkla kurumların iyileştirilmesi, eğitimde reforma gidilmesi, kabiliyetli öğrenciler yetiştirilmesi, dini düşüncenin saf hale getirilmesi, dini meselelere modern çözümler üretilmesi türünden konular üzerine yoğunlaşmıştı. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza ise hocasının ölümünden sonra onun modernleşme yanlısı ıslahat çizgisini terkederek, kendisine miras kalan Menâr ekolünü daha siyasal, aynı zamanda muhafazakâr ve selefî bir çizgiye yerleştirmiştir.

İslâmcı şahsiyetlerin hangi ağırlık ve üslupta geleneği sorguladıkları veya lâdinî mihraklara karşı reaksiyoner olup olmadıkları, onların modernist ya da muhafazakâr olarak değerlendirilmelerinin kıstaslarıydı. Meselâ Ahmed Han ve Efgânî'nin ikisi de modernist ve akılcı olmasına rağmen, Ahmed Han'ın natüralist görüşleri, Efgânî'nin bile tahammül edemeyeceği ve reddiye yazacağı derecede aşırı düzeylerdeydi. Osmanlı dönemi İslâmcılarından Mustafa Sabri, Said Nursi ve Elmalılı Hamdi'nin üçü de muhafazakâr kişiliklerdi. Fakat ilki ictihada karşı, ikincisi ictihad yanlısı olmakla beraber günün şartlarını elverişli bulmadığı için muhalif, üçüncüsü ise ictihada taraftardı (Kara, 1995, s. 38–9). Osmanlı'nın Mustafa Sabri, İskilipli Âtıf, Said Nursî gibi muhafazakâr İslâmcıları genellikle Cumhuriyet devrimlerine muhalif bir pozisyon almışlar; modernist olarak vasıflanan İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay gibi isimler ise idarede önemli görevlere getirilmişler, hatta yeni rejimin tasarruflarını savunan bir söylem geliştirmişlerdi.

İlk İhyacılar/İslâmcılar

İhyacı/İslâmcı düşüncenin mimarları ya da öncüleri diyebileceğimiz bazı sembol isimler üzerinde durarak konuyla ilgili bilgilerimizi pekiştirebiliriz.

Seyyid Ahmed Han (1817–1898)

Neseplerinin Hz. Peygamber'e ulaştığı yolundaki iddiadan dolayı seyyid ünvanı taşıyan Ahmed Han, 1817'de Delhi'de doğdu. Dini ilimler ve hukuk tahsili gördü. İngiliz idaresi altındaki Hindistan'da uzun yıllar hâkimlik vazifesinde bulundu. Sömürge yönetimine karşı 1857'de başlatılan Sipahi Ayaklanması sırasında İngilizlere bağlı kaldığı için takdir nişanına (Sir) layık

görüldü. 1869'da İngiltere'ye giderek, bulunduğu on yedi ay süresinde İngiliz üniversite teşkilatını inceledi. Ülkesine dönüşünde *Tehzîbü'l-Ahlâk* adıyla aylık bir gazete çıkararak Müslümanları Batı kültürüne ve İngiliz hükümetine ısındırmak için çaba gösterdi; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savundu. 1877'de Aligarh'da bir kolej kurdu. Bu kurum onun ölümünden sonra 1920'de üniversiteye dönüştü. 1886'da Müslümanları eğitim ve siyaset sahalarında aydınlatmak için İslâm Eğitim Konferansı'nı başlattı. Hayatının sonlarına doğru İngilizlerden "sör" ve "şovalye" ünvanları alan Ahmed Han 1898'de Aligarh'da öldü.

İslâmiyet'in akılla uzlaştığını kabul eden Ahmed Han, Avrupa aydınlanma akılcılığı ile tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştı. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiş ve İslâm'ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır. Kâinatın tamamen sebep-sonuç ilişkisiyle yürüdüğünü öne süren Ahmed Han, dolayısıyla mucize ve kerametleri kabul etmemiş, mucizelerle ilgili nasları tabiat kanunlarına uyumlu şekilde yorumlamıştır. Kur'ân'daki dünyevi hükümleri dinin bir parçası olarak görmeyen Ahmed Han, hadislerin kabulünde akıl ve tabiata uyum kriterini getirmiş, bu uyumu bulamadığı hadisleri reddetmiştir. Onun, dinin anlaşılmasında Kur'ân'la yetinen bir telakkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh, hadis, tefsir ilimleriyle bunların prensiplerinin yeniden münakaşa edilmesi gerektiğini, bu bakımdan bir Luther'e ihtiyaç duyulduğunu söylemesinden, Ahmed Han'ın, Protestan reformuna benzer bir hareketin İslâm dünyasında gelişmesini arzu ettiği hissedilmektedir (Öz, 1989).

Din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan ve cihanşümul hilafet yönetimine sıcak bakmayan Ahmed Han, bu düşüncesiyle, daha sonra Mısırlı Ali Abdürrâzık (1888–1966) tarafından kuvvetle müdafaa edilen laik İslâm tezinin bir öncüsü sayılabilir. Aslında Ahmed Han, tüm bu fikirleriyle ilk İslâmcılar arasında aykırı bir konuma sahip olmuştur. Onun dini ihya eden değil, bilakis tahrip eden birisi olduğu ileri sürülmüştür. Efgânî ve Abduh onu İngiliz sömürgeciliğine hizmet etmekle suçlamışlardır. "Modern hayata yönelik özgün İslâmi bakış ve duruş geliştirmek yerine, İslâm'ı modern hayata uydurmaya çalışmak" ithamı, Ahmed Han'ı diğer İslâmcılardan ayıran bir ölçüt olabilir. Yakın dönem "İslâm modernizmi" hareketlerinin de maruz kaldığı benzer ithamlardan, ünitemizin sonraki bölümlerinde bahsedilecektir.

Cemâleddin Efgânî (1838–1897)

Azerî, Fars veya Afgan kökenli olduğu hakkında iddialar bulunan Cemâleddin Efgânî, on sekiz yaşına kadar Kabil'de bulunmuştur. Afganistan'ın meşhur âlimlerinden dil, tarih, din, felsefe ve siyaset alanında dersler aldı. Daha sonra İngiliz idaresindeki Hindistan'a geçti. Orada Avrupa bilim ve edebiyatıyla tanıştı. Sonraki hayatında birçok ülkeyi dolaştı. Bazıları birkaç defa olmak üzere Hicaz'a, İran'a, Hindistan'a, Mısır'a, İstanbul'a, Londra'ya, Paris'e, Rusya'ya seyahatler yaptı. Bazen kısa bazen uzun süreler kaldığı her ülkede milli ve dini şuur uyandırmak, İslâm ülkeleri arasında sağlam bağlar kurmak, mezhebi çatışmaları önlemek, güç birliği oluşturarak sömürgeciliğe karşı mücadele etmek üzere siyasi, ilmi ve kültürel faaliyetlerde bulundu. Çeşitli teşkilatlara katıldı veya kurucusu oldu. Bu süreçte birkaç kez tutuklandı ve sınır dışı edildi. Talebesi ve dava arkadaşı Muhammed Abduh'la beraber 1883–1884 yıllarında Paris'te çıkardıkları Urvetü'l-Vüskâ dergisi, İslâm ülkelerindeki hürriyet ve ıslahat fikriyâtını besleyici bir işlev gördü. II. Abdülhamit'in İslâmcı politikalarının oluşumunda ve Yeni Osmanlılar'ın anayasa ve meşrutiyet taraftarlığında onun bıraktığı tesir büyük ol-

muştur. Hayata 1897'de İstanbul'da veda eden Efgânî, genellikle İslâmcılığın ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilmektedir.

Efgânî'nin ıslahat programında İslâm birliği fikrinin çok önemli bir yeri vardı. Ona göre bu birliğin başında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Ancak yönetim, ümmetin katılımı ve meşveret usulü ile yürütülmelidir. Batının körü körüne taklidi Efgânî'ye göre asla çözüm değildir. Ancak batı, güç ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanarak ilerlemiştir. Bu sırların başında, düzen, sabır ve sebat gelir. Müslümanların bu değerleri alıp geliştirmeleri gerekir. Müslümanlara dinleri hususunda taassupkâr olmalarını öneren Efgânî, batı karşısındaki aşağılık kompleksini anlamsız bulur ve Ortaçağ'ın üstün İslâm medeniyetini hatırlatır. Saltanat sistemi, batınîlik, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi etkenlerle medeniyet duraklamış, sonra da gerilemeye başlamıştır. Bu süreci ilerlemeye doğru çevirmek, sistemli bir ıslahat projesiyle mümkündür (Karaman, 1994).

Efgânî ıslahatta önceliği siyasi çalışmalara vermektedir. O hayatında, yönetimden yani tavandan başlayıp tabana doğru inen hızlı bir toplumsal iyileştirmeyi sağlayacak faaliyetlere öncelik vermiştir. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî gibi siyasal örgütlenmeler, Efgânî'nin ıslahat çabalarını tekrarlayan hareketler olarak değerlendirilebilir.

Muhammed Abduh (1849–1905)

Mısırlı bir Türkmen ailesine mensup olan Muhammed Abduh, Tanta'da başladığı tahsil hayatını Kahire'de sürdürdü. O sırada Mısır'da bulunan Efgânî ile tanıştı; ondan matematik, felsefe ve kelam dersleri aldı. Bundan sona hocasının yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla ilgilenmeye başladı. Bu arada el-Ezher'de hocalık yaptı, gazetelerde yazdı. Urâbî Paşa'nın İngiliz sömürgeciliğine karşı başlattığı direniş hareketini desteklediğinden dolayı sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 sonlarında Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e giderek *el-Urvetü'l-Vüskâ* dergisini çıkardı. Dergi kapatılınca, Mısır ve İslâm dünyasının kısa vadeli gayretlerle kurtarılamayacağı kanaati pekişti ve Efgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi.

Beyrut'a dönüşünde, daha çok eğitim, kültür ve düşünce üzerinde durdu, dinler arası diyalog çalışmalarına önem verdi. Sürgün cezasının affının ardından 1889'da Mısır'a döndüğünde siyasi faaliyetlerini ve Efgânî ile yaptığı işbirliğini azalttı. Bu arada hakimlik görevi aldı. Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi ve üniversite müfredatının ıslahı için projeler geliştirdi. Bunun için Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret edip incelemelerde bulundu. 1905'de İskenderiye'de vefat etti.

Abduh'un ana hedefi, ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak, itikadı asr-ı saâdet'teki saflığına kavuşturup onun akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirmek, değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmekti. Çağdaş bir İslâm düşüncesi kurabilmek için modern batı ile ilişkilerin geliştirilmesini düşünüyor, batıdan bilim ve tekniğin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını istiyordu.

Abduh, kader meselesinde, insanın iradesi ve kesbine Eş'arî anlayıştan daha fazla değer vererek Mâturîdîliğe yaklaştı. Kur'ân'ın insanların ilmi ve ahlaki seviyelerini yükseltmek için indirildiğini söyledi; onun ölü ve hastalara okunan bir kitap haline getirilmesini eleştirdi. Dinin anlaşılmasında Kur'ân'a merkezi bir rol biçip sünnetin delaletini büyük ölçüde ihmal

etmesiyle geleneksel selefîlikten ayrı düştü. Bazı ayetleri kendi zamanındaki bilimsel verilere uygun olarak yorumlamaya çalıştı. Fıkıhta ictihadı savundu. Fetva ve kazâda maslahat prensibinin işletilmesini önerdi. Kutsama kastıyla olmaksızın heykel yapımına, şapka gibi batılı kıyafetlerin giyilebileceğine, Ehl-i Kitab'ın kestiğinin yenilebileceğine verdiği ruhsatlar, dönemin bazı ilim adamları tarafından tenkit edildi (Özervarlı, 2005).

Söz konusu fikriyâtı ve yöntemiyle Muhammed Abduh, siyasal olmaktan çok kültürel karakterli, tabandan tavana doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin model aldığı bir öncü oldu. Eğitim, okullaşma, basın-yayın gibi faaliyetler üzerine yoğunlaşan, bu faaliyetlerin gelişmesi ve zarar görmemesi için, değişken nitelikli siyasetten uzak durmayı yeğleyen günümüz dini hareketleri ile Abduh'un yöntemi arasında bariz benzerlikler bulunmaktadır. Bu arada Abduh'un din anlayışının modern motifler taşıdığı gözden kaçmamaktadır.



Dini ve siyasi birçok konuda Abduh'la paralel düşünen Tatar alimi ve düşünürü **Mûsâ Cârullah** ve mensubu olduğu Rusya **Cedîdcilik** akımı hakkında Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddelere müracaat ediniz.

Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)

Tokat doğumlu olan Mustafa Sabri Efendi, ilmi kariyerinde Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliğine kadar yükseldi. İslâm İlimleri Cemiyeti'nin reisliğini yaptı. Damad Ferid hükümetinde şeyhülislâmlık görevine getirildi (1919–1920). Bu sırada Sevr Antlaşması'nı savundu ve Anadolu'daki Milli Mücadele hareketine karşı tedbirler alınmasını önerdi. Teklifi kabul edilmeyince görevinden istifa etti (Eylül 1920). Bu süreçte kurucusu olduğu Telâî-i İslâm Cemiyeti'nde İskilipli Âtıf Efendi ve Said Nursî ile çalıştı. Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni yönetim Mustafa Sabri'yi muhalif 150'likler listesine dâhil etti ve 1924'de vatandaşlıktan çıkardı.

Önce Mısır'a giden Mustafa Sabri Efendi, daha sonra geçtiği ve bir süre ikamet ettiği Gümülcine'de çıkardığı Yarın dergisinde İslâm dünyasındaki batılılaşma hareketini tenkit etti. Kahire'de bu söylemini devam ettirdi. Başta Muhammed Abduh ve Reşid Rıza olmak üzere Ferid Vecdî, Merâğî, Muhammed Heykel, Ali Abdürrâzık gibi bazı Mısırlı âlim ve aydınları, İslâm dinini batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumladıkları için ağır bir dille eleştirdi. Tecdîd hareketlerinde ölçünün kaçtığı inancındaydı. Modern çözümler sunan fetvalara, akılcılık adına hissi mucizeleri inkâr eden yaklaşımlara reddiyeler yazmaktan geri kalmadı. Fakat İslâm'ın bilimle çatışmadığı tezini ısrarla savundu. İnsanın fiilleri meselesinde İslâmcıların çoğunluğunun meylettiği hürriyetçi Mutezilî ve Mâturidî görüşlere uzak durdu ve cebriyeci bir telakkiyle Eş'arîliğe yaklaştı. Kadınların tesettüründe gördüğü gevşeklikleri yazılarıyla önlemeye çalıştı. 1954 yılında Kahire'de vefat etti (Yavuz, 2006).

Mustafa Sabri Efendi, özellikle Mısır döneminde, modern motifler taşıyan ve Abduh'la sembolleşen İslâmcı ekolün karşısında, modernizm karşıtı (anti-modernist) muhafazakâr bir İslâmcı ekolün kurucu ismi oldu. Düzceli Zâhid Kevserî (ö. 1951), Lübnanlı Yusuf Nebhânî (ö. 1932), son dönemde Suriyeli âlim Abdülfettah Ebû Ğudde (ö. 1997) bu ekolün önemli isimleri oldular. Mustafa Sabri'nin öğrencisi Ahmed Davudoğlu (ö. 1983) bu ekolü Türkiye'ye taşıdı. Batılılaşma ve laikleşme muhalifi sert söylemi, tasavvuf ve mezhep karşıtlığına dönük ağır eleştirileriyle bu ekol İslâmcılık düşüncesinde farklı bir hattı oluşturdu.

Osmanlı İslâmcılığı ve Sonrası

Mustafa Sabri'nin de mensubu olduğu Osmanlı İslâmcılık hareketi, ittihad-ı İslâm adı altında 1870'li yıllardan itibaren Osmanlı devletinin hakim siyasi düşüncesi oldu. Islamcı olarak bilinen münevverler bu ilk yıllarda siyasette katılımcılığı savunan düşüncelerini II. Abdülhamid'in monarşik yönetimi altında açıklama imkanı bulamadılar. İktidara muhalif bir grup oluşturarak meşrutiyet yanlısı faaliyetler içerisinde oldular. Fikir hareketi olarak İslâmcılık Osmanlı ülkesinde esasen II. Meşrutiyet sonrasında Sırât-ı Müstakîm dergisinin 14 Ağustos 1908'de yayın dünyasına girişiyle başlatılmaktadır. Sırât-ı Müstakîm'den sonra Sebîlürreşâd, Beyânü'l-Hak, İslâm Mecmuası, Volkan gibi dergilerde kümelenen Said Halim Paşa, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, ŞeyhülİslâmMûsâ Kâzım, Babanzâde Ahmed Naim, Seyyid Bey, Mehmet Ali Aynî, Mehmed Akif, Said Nursî, Elmalılı Hamdi, Aksekili Ahmed Hamdi, Mehmed Şemseddin (Günaltay) gibi isimler tarafından başlatılıp geliştirildi (Kara, 1995, s. 26-8).

İktidardaki İttihad ve Terakkî partisinin Türk milliyetçisi bir çizgiye kayması, İslâmcı gruptan ayrılan Türkçü bir ekibin 1911'de Türk Yurdu dergisini çıkarması, Müslüman Arnavut ve Arap unsurların Osmanlı hükümetine baş kaldırması gibi gelişmeler sonucunda ve I. Dünya Savaşı'nda alınan ağır yenilgi ve toprak kayıpları sonrasında İslâmcılığın 1920'lere gelindiğinde en azından siyasi alanda pek bir ağırlığı kalmamıştı. Fakat İslâmcıların büyük bölümü Milli Mücadele'ye destek verdi. Birçoğu ilk meclise mebus oldu. Cumhuriyete sıcak baktılar. İçlerinde saltanatın ve hilafetin kaldırılmasına destek verenler çıktı.

Laik devrimlerle beraber Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni ideolojisinin yerleşmesi sonrasında İslâmcılar farklı tutum ve tavırlar geliştirdiler. Yeni oluşan maarif ve hukuk kurumlarında, siyasi organlarda ve dini idarede görev alarak uzlaşan İslâmcılar az sayıda değildi. Bunlar dışında Mustafa Sabri gibi muhalifler yurtdışında kalmayı tercih etti. Elmalılı Hamdi (1878–1942) gibiler ise uzlete çekilerek mesailerini ilmi çalışmalara hasrettiler. Said Nursî (1878–1960) ve Süleyman Hilmi (1888–1959) gibi isimler de bazen aktif bazen pasif tarzda cemaatleşme gayreti içinde oldular.

1925–1950 arasında İslâmcı aydınlar fikri mesailerini daha çok İslâm'ın iman, ibadet, ahlak konularında harcadılar. Mevcut sistem içinde dini kimliğin korunup geliştirilmesine, maddi ve manevi kalkınmanın birlikte gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya çalıştılar. Alternatif bir İslâmcı siyaset ideolojisi ve projesi üretimi peşinde olmadılar.

1950'lerde başlayan demokratik gelişmeler sonrasında ise, o döneme kadar oluşan birikimin siyasete taşınması ve dini değerlerin sosyal ve siyasi projelerde yer bulması süreci başlamış oldu. 1960'lardan itibaren günümüze kadar Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub gibi İhvân-ı Müslimîn'e mensup liderler ile Ebû'l-Hasan Nedvî, Mevdûdî gibi Hint bölgesi bilginlerinin, İranlı Şiî müelliflerin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci, Fazlurrahman gibi modernist düşünürlerin eserleri yoğun şekilde Türkçe'ye çevrilmiş, bu kitaplar ve Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç gibi yerli düşünürlerin eserleri, İslâmcı olarak tanımlanan aydınların fikri eğilimlerini farklı biçimlerle de olsa etkilemiş, ayrıca İslâmcılığın siyasallaşması sürecini hazırlamıştır (Türköne, Özcan, Kutluer, 2001).

GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASINDA ANA DİNÎ AKIMLAR

Ünitemizin bu bölümünde, günümüz İslâm dünyasının üç büyük akımı olan **gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm**i, bunların teşkilat veya şahıs temelinde önemli temsilcilerini ve bunların görüşlerini değerlendirmeye alacağız.



Söz konusu akımların kesin hatlarla birbirlerinden ayrıldığını söyleyemiyoruz. Aralarında mutlaka benzerliklerin olduğunu, geçişkenliklerin yaşandığını görüyoruz. Gelenekçi yapılarda ıslahatçı eğilimlere veya ıslahatçı yapılarda güçlü modernist motiflere sıklıkla rastlıyoruz. Fakat bu benzerlik ve geçişkenliklere rağmen, mevcut dini, siyasi ve kültürel oluşumların söz ve icraatlarına ve tabii ki tarihsel köklerine bakarak üçlü bir sınıflamanın yapılmasının ve bu sınıfların kendi altlarında detaylandırılmasının mümkün olacağını düşünüyoruz.

Gelenekçi Oluşumlar

Bir toplum veya toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, üyeler arasında manevi bağları güçlendiren, özgüven kazandıran ve belli bir yaptırım gücü olan bilgiler, adetler, davranışlar, alışkanlıklar, sözlü ya da yazılı kültürel kalıntılar geleneği oluşturmaktadır. Örneğin mezheplerin, tarikatların, medrese tedrisatının kendilerine özgü gelenekleri bulunmaktadır. Bunlar ümmet veya İslâm geleneği denilen geleneksel ana yapı içerisinde önemli bir kısmı oluşturur.

Gelenek birikimi içinde sıhhatli unsurlar yanında sıhhatsiz, temelsiz, marazi unsurlar da tabii ki bulunacaktır. Gelenekçilik, muhafazakâr bir tutumla sıhhatli-sıhhatsiz ayrımına çok itibar etmeden, sadece "müslümanlar arasında intikal etmesi" özelliğini dikkate alarak geleneğin sürdürülmesini, yaşanmasını ister. Gelenekçi oluşumların liderleri çoğunlukla şeyh, üstad, mevlâna, âlim, imam gibi lakaplarla anılırlar ve geleneksel dini eğitim almış kişiler arasından çıkarlar. Silsile sistemi bu yapılarda bugünü geçmişe bağlar. Ayrıca gelenek içinde bazı mertebeler oluşmuştur ve bu hiyerarşiye saygılı davranışlar beklenir. Yapılanmada erkek egemen bir çalışma sistemi mevcuttur. Meseleler karşısında aklî olanlardan ziyade naklî çözümler tercih edilmektedir. Günümüz İslâm dünyasının en önemli gelenekçi yapıları, selefi, tasavvufi ve medrese kökenli olanlardır.

Selefî Geleneğe Yaslanan Oluşumlar ve Vehhâbîlik Hareketi

Hz. Peygamber'in bir hadisinde *en hayırlı nesiller* olarak belirtilen, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin, yani *selef*'in (kelime anlamıyla 'öncekiler'in) anlamış ve yaşamış olduğu şekilde İslâmiyet'i anlamak ve yaşamak hedefi, selefi akıma ismini veren asıl motiftir. Dolayısıyla *halef*'in, yani sonraki nesillerin, Kur'ân ve sünnetten uzaklaşarak aklileşmiş dini metotları, doğrudan naslara başvurmak yerine itikadi ve fıkhi mezhep kurucularına tabi olmaları, hadislere dayalı zühd ve takva hayatını yaşamak yerine tarikat öğretileriyle bütünleşmiş dini hayatları, Selefi akımca bid'at ve dalalet olarak vasıflanmaktadır. Bu nedenle Selefîler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in yegane temsilcileri olarak görmektedirler. Fırka-i nâciye (kurtuluşa eren topluluk), ehl-i istikâmet (doğru yolun mensupları) veya tâife-i mansûra (ilahi yardımı haketmiş grup) isimlerini aynı sebeple kendilerine uygun bulmaktadırlar. Doğrudan hadislere tabi olarak dini yaşadıkları için ehl-i hadis, ehl-i eser, ehl-i ittiba sıfatları da bu akımca benimsenmiş diğer adlardır.



Konuyu daha iyi kavramak için 4. Ünite'deki Ashâb-ı Hadîs ve Selefîlik bölümüne başvurunuz.

Vehhabiyye ise günümüzde genellikle selefi olmayanlar tarafından selefi akımlar için kullanılmakta olan meşhur bir adlandırmadır. İslâmiyet'in ilk asrına kadar tarihi geriye giden Ehl-i Hadis geleneği üzerine Vehhabiliği tesis eden kişi Muhammed b. Abdülvehhab'tır (1703–1792). Arabistan'ın Necd bölgesindeki Uyeyne'de, şehrin Hanbelî kadısının oğlu olarak dünyaya gelen İbn Abdülvehhâb, Mekke ve Medine'deki tahsilinden sonra memleketine döndü ve önce Hureymilâ'da, daha sonra Uyeyne'de fikirlerini yaymaya, onları kitaplaştırmaya başladı.

Düşünce: İbn Abülvehhâb'a göre iman; tasdik, ikrar ve ameldir. Artar ve eksilir. Allah'ın zâtına ve tüm sıfatlarına Kur'ân ve hadislerde haber verildiği üzere inanmak gerekir. Müteşabih ayetleri ve haberî sıfatları tevil etmek caiz değildir. Tevhid inancının rububiyet, uluhiyet ve amel ile ilgili boyutlarından **ulûhiyet tevhidi** üzerinde önemle duran İbn Abdülvehhâb, şefaatin sadece Allah'ın izniyle ve ahirette olacağını söylemiş, Hz. Peygamber'in ve onun sahâbîlerinin ruhlarından ya da veli bir zâttan bu dünyada **şefaat** beklemenin şirke sebep olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, Allah'a dua ederken dileklerin kabulü için Hz. Peygamber'i ve velileri aracı kılma manasına gelen **tevessül**ü de eleştirmiş, bunu cahiliyye Araplarının putları aracı kılmalarına benzeterek şirk tehlikesine dikkatleri çekmiştir. Türbe, mezar ziyaretlerinde yapılan dualarda ölmüş bir şahsı şefaatçı ya da aracı kılma ihtimali bulunduğundan, kabir başında namaz kılmak, dua etmek gibi amelleri İbn Abdülvehhab yine şirk kapsamında değerlendirmiştir.

İbn Abdülvehhâb, ölmüş şeyhle irtibat kurmak anlamındaki **râbıta**, ondan yardım dilemek anlamındaki istimdâd benzeri tasavvufî davranışları ulûhiyet tevhidine zarar verdiği için eleştirmiştir. Tasavvufun bilgi edinme yolu olan mükâşefe de ona göre güvenilmez bir yöntemdir. Bir mürşide bağlanarak dini hayatı yaşamak insanı şirke götürebilir. **Şîa** mezhebini de benzer bir bakışla değerlendiren İbn Abdülvehhâb, Ehl-i Beyt'e ve onların makam ve türbelerine gösterdikleri aşırı hürmetlerini, bazı sahâbîleri tekfir ve telinlerini ve sahih sünneti inkârlarını öne sürerek Şiîlerin irtidad küfrüne düştüklerini iddia etmiştir.

Tevhid inancı İbn Abdülvehhâb'a göre mutlaka amellere yansımalıdır. İman ile amel bir bütündür. Şirk ve bid'at türünden amelleri işleyenler hakiki mümin sayılmazlar. Kur'ân ve sünnette olmayan, sonradan ortaya çıkan dini inanç ve amelleri ifade eden **bid'at**, Vehhâbilik'te çok öne çıkan bir kavramdır. Siyasi, itikadi mezhepler, tarikatlar, kelam ve felsefeyle meşguliyet bid'at olarak telakki edilmiştir. Şirke kapı aralayan türbelerin inşasına ilave olarak, mescitlere kubbeler ve yüksek minareler yapmak, içlerini süslemek bid'at kabul edilmektedir. Hz. Muhammed'in mevlidini ve diğer kandil gecelerini kutlamak, Kur'ân ve hadislerde geçmeyen dua ve zikirleri tekrarlamak, Kur'ân'ı makam ve teğannî ile okumak, mevlid okutmak, tesbih kullanmak yine bid'at kapsamında değerlendirilmektedir. Tütün ve kahve müskirât cinsinden sayıldığından haram addedilmiştir.

Gerçek tevhidin kalplere yerleşmesi, şirk ve bid'atın tüm çeşitleriyle gönüllerden ve cemiyetten izalesi için **iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama** prensibinin işletilmesini lüzumlu gören İbn Abdülvehhâb, bunu âlim, adil, otorite ve güç sahibi bir yöneticinin müslümanların başında olması şartına bağlar. Böyle bir imama biat etmek tüm müslümanların boyunlarına borçtur. Bu imam toplumu şeriata göre yönetir. Âlimler, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamada imama yardımcı olurlar. Tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz,

münazara, münakaşa usulleriyle bu vazife yerine getirilir. Eğer insanlar hala şirk ve bid'atlardan vazgeçmiyorlarsa, imamın izni ve sağladığı kuvvetlerle, gerekirse savaşılarak kötülüğün giderilmesine çalışılır.

Söz konusu anlayış doğrultusunda Vehhâbîler, **cihat** adı altında Osmanlı Devleti'ne, Hicaz hükümetine, Şiîlere ve diğer rakiplerine karşı sıcak bir mücadele yürütmüşlerdi. Bu süreçte, kendileri gibi düşünmeyen müslümanları tekfir etmede acelecilikleri, şiddet uygulamaları, işgal ettikleri yerlerde halk üzerindeki baskıları, onarılmaz tahripleri, Vehhâbileri sanki apayrı bir mezhep gibi tarihe yansıtmışır. Müslümanları tekfir ederek canlarını ve mallarını helal saymaları nedeniyle Hâricîlik'le vasıflanmışlar, türbe ve kabirleri tahrip etmeleri nedeniyle 'mezar yıkıcılar' olarak adlandırılmışlar, fıkıh mezheplerine bağlı medreseleri kapatmaları, tarikat faaliyetlerini yasaklamaları, kütüphanelerdeki fıkıh ve tasavvuf eserlerini yakmaları nedeniyle müslüman kamuoyunun öfkesini kazanmışlardı.

SIRA SİZDE 2

Bu açıklamalar ışığında Vehhabîler'deki Osmanlı aleyhtarlığının nedenleri hakkında bir değerlendirme yapabilir misiniz?

Tarih: Muhammed b. Abdülvehhâb, yukarıdaki fikirleri doğrultusunda etrafında taraftar toplaması ve bazı aşırı faaliyetleri nedeniyle Uyeyne'den çıkartılınca bugünkü Riyad kentine bitişik Dir'iye kasabasına gitti ve oranın reisi olan Muhammed b. Suud'un himayesine girdi. Bu iki insan arasında 1744 yılında siyasi bir sözleşme gerçekleşti. Bu sözleşmeye göre İbn Abdülvehhâb, siyasi lideri olarak Muhammed b. Suud'a biat etmekte, İbn Suud da bunun karşılığında İbn Abdülvehhâb'ın dini daveti için gerekli siyasi ve askeri gücü sağlama görevini üstlenmekteydi. Anlaşma meyvelerini verdi ve İbn Abdülvehhâb'ın öldüğü 1792 yılına kadar tüm Necd toprakları Suûdîlerin hâkimiyetine girdi.

Vehhâbî-Suûdî kuvvetleri 1802'de Kerbela'ya baskın düzenlediler. İki binden fazla Şiîyi kılıçtan geçirip Hz. Hüseyin'in türbesi içindeki değerli eşyayı ganimet alarak Dir'iye'ye döndüler. 1803–1805 arasında ise Osmanlı Devleti'nin elindeki Hicaz şehirlerini ele geçirdiler. Mekke ve Medine'de başta Bakî kabristanındakiler olmak üzere birçok türbe ve mezarı tahrip ettiler. Osmanlı emrindeki Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın ordusu 1812–1813 yıllarında Hicaz'ı geri aldı. 1818 senesinde de Necd'e girerek Vehhâbî başkenti Dir'iye'yi işgal etti.

1822'de ve uğradıkları diğer bir bozgundan sonra en son 1902'de Necd'i yeniden ele geçiren Suûdî-Vehhâbî kuvvetleri, Necd İhvânı adı verilen Vehhâbî bir teşkilatın sağladığı askeri güçle 1924–1925 yıllarında Hicaz şehirlerini tekrar hâkimiyetlerine geçirdiler.



Vehhâbîlik hakkında daha geniş bilgi için Mehmet Ali Büyükkara'nın İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik adlı kitabını okuyunuz.

Etkisi: Arabistan haricindeki müslümanlar üzerinde Vehhâbîliğin tesiri daha çok 20. yüzyılda gerçekleşti. Gelişen ulaşım ve iletişim imkânları, farklı ülkelerdeki değişik cemaat ve kuruluşların Necd ulemâsı ile irtibatlarını kolaylaştırdı. Hindistan-Pakistan Ehl-i Hadîs cemaati ile Mısır'daki Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye cemiyeti bu oluşumların en eskileri olarak kayda değer. Nijerya'da İzâle cemaati, Mali'de Subbanu hareketi, Moritanya'da Müceydirî ekolü, Mâlikî medreselerine ve tarikatlara karşı duruşlarıyla Batı Afrika'da Vehhâbîliğin temsilcileri oldular. Diğer İslâm ülkeleri ile Avrupa ve Amerika'daki çeşitli davet teşkilatları, yayınevleri, cami vakıfları ve öğrenci dernekleri kendi bölgelerinde Vehhâbî öğretilerin propagandasını

üstlenmiş durumdadırlar. Batı kültürü aleyhtarlığı söz konusu kuruluş ve cemaatlerin en bariz özelliğidir. Bu aleyhtarlığı siyasi alanlarda ve militer usüllerle yürütmeyi hedefleyen, batılı kaynaklarca 'cihâdîler' diye nitelenen Vehhâbîlik etkisindeki büyüklü küçüklü şiddet yanlısı organizasyonlar da varlıklarını sürdürmektedirler. Cezayir'de Cemâatü's-Selefiyye li'd-Da'vâ ve'l-Kitâl, Endonezya'da Leşger-i Cihâd bu çeşit teşkilatlardandır.

Medrese Geleneğine Yaslanan Oluşumlar

Müslüman ülkelerde orta ve yüksek öğretimin yapıldığı, kökleri 11. yüzyıla dayanan medreseler, 19 ve 20. yüzyıllarda İslâm dünyasında birçok dini akım ve teşkilatın doğum yerleri olmuşlardır. Bu geleneksel dini eğitim kurumları, pozitif ve aklî bilimleri de kapsayan modern programlarla dini eğitim veren lise düzeyindeki okulların veya yüksek ilahiyat fakültelerinin alternatifi olarak varlıklarını İslâm âleminde hala sürdürmektedirler. Müderrislerden talebeye inen bir hiyerarşik sistemin hâkim olduğu medreselerin birçoğunda mezhebî eğitim-öğretim esas alınmaktadır. Sarf, nahiv, akaid, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-ü fıkıh gibi daha çok nakle dayanan ilimler yanında muhakeme ve düşünceyi geliştiren felsefe, mantık ve matematik de esasen medreselerin müfredatında bulunmasına rağmen, bu ideal denge tarihi süreçte genellikle akli disiplinler aleyhine bozulmuştur. Bilhassa Anadolu ve Hint bölgesindeki Hanefî ve Şâfiî medreselerinde görülen önemli bir özellik, müderrislerin birçoğunun aynı zamanda tasavvuf erbabı ve tarikat mensubu olmalarıydı. Nakşibendîliğin bilhassa Hâlidiyye kolunda medrese ile tarikatın çok sıkı işbirliği bulunmaktadır. Medrese geleneğine yaslanan oluşumların en tipik örneği Hint alt kıtasının Diyobendiye cemaatidir.

Diyobendiye cemaatinin kökeni 1866'da Delhi'nin 150 km. kuzeyindeki Diyobend kasabasında Muhammed Kâsım Nânevtevî ve Reşid Ahmed Gangûhî tarafından kurulan Diyobend Dârululûmu'dur. 1857'deki Sipahi Ayaklanması'nda İngiliz sömürgeciliğinden büyük yara alan müslümanların eğitimine ağırlık verilmesi gerektiğini düşünen bir grup alimin öncülüğünde başlatılan ve Hint alt kıtasının neredeyse tamamına yayılan, ayrıca diğer Asya ve Uzakdoğu Müslümanları tarafından da örnek alınan bu medrese hareketi, Ehl-i Sünnet esasları ve Hanefî fıkhına göre öğretimi esas almıştır. Eğitim-öğretim yanında Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynamış, İngilizler'le işbirliği yapmamış, bazen aktif bazen pasif tarzda bir direniş ortaya koymuş, Osmanlı hilafetini tanıyarak Osmanlı'nın ayakta kalma davasını her alanda savunmuştur.

Diyobend ulemâsının özellikle üzerinde durduğu husus, İslâm'ın tüm yabancı unsurlardan arındırılmasıydı. Bundan dolayı, itikadi sapmalara, Hinduizm'den kaynaklanan batıl inançlara şiddetle karşı çıkmışlar, asli kaynaklardaki esas ve uygulamalar üzerine kurulu bir hayat tarzı olarak İslâm'ı anlamışlar ve zamana bağlı değişikliklere pek önem vermemişlerdir. Dârululûm'da ilk zamanlar felsefe, mantık gibi ilimler okutulurken 1880'den sonra bunlar müfredattan çıkarılmıştır. Nakşîbendîliğin etkin olduğu Diyobend medreselerinde hocalarla talebeler arasında çok defa şeyh-mürid ilişkisi söz konusudur. Fakat Diyobendîler, tarikatı bir taklit anlayışıyla değil, bir eğitim ve yaşama biçimi olarak ele almışlar, medrese müfredatı içinde tasavvufi eğitime de yer vermişlerdir (Özcan, 1993).

Diyobend medreseleri, İslâm âlemindeki diğer benzeri oluşumlar gibi, kurumun ihtiyaçlarını vakıf yoluyla halkın bağışlarından karşılamaktadır. Başından günümüze kadar Hindistan dışından çok sayıda müslüman

öğrencinin bu medreselerde eğitim gördükleri bilinmektedir. Bugün Pakistan, Hindistan ve Afganistan'da Diyobend medreselerinin sayısının on binlere ulaştığı tahmin edilmektedir. Ayrıca bu hareket, kurmuş olduğu siyasi partilerle bu ülkelerde politik alanda da etkin olmayı hedeflemektedir.

Cemaat-i Tebliğ, kökeni Diyobendîliğe dayanan ve bugün küresel çapta faaliyetleri olan bir cemaattir. 1926'da Delhi'nin güneybatısındaki Mevat'ta cemaati kuran Mevlâna Muhammed İlyas Kandehlevî, Diyobend Dârülulûmu mezunudur. Medrese faaliyetlerini halkın ıslahı için yeterli görmeyen Mevlâna İlyas ve oğlu Mevlâna Yusuf, bugün cemaat mensuplarının bütün dünyada uyguladıkları tebliğ yöntemlerini geliştirmişlerdir.

Cemaatin altı prensibinden birisi olan *tefrîğ-i vakti*, yani tebliğ yapmak için dünyevi işlerinden gönüllü olarak zaman ayırmayı taahhüt eden kişiler cemaate alınır ve eğitilerek bir tebliğ grubunda görevlendirilir. Vaktin tasadduku anlamındaki bu ilke uyarınca cemaat üyesi, tebliğ için kırk gününü ayırarak, kapı kapı, şehir şehir, ülke ülke dolaşıp zamanından, parasından ve rahatından fedakârlıkta bulunacak, böylece Hz. Peygamber'in izinden gitmiş olacak ve hizmetlerinin karşılığını almayı ahirete bırakacaktır.

Başlarında birer emirin bulunduğu onar kişiden oluşan tebliğ grupları, çile ya da mihnet adı verilen vazifelerine çıktıklarında genellikle camilerde toplanıp tebliğ yaparlar. Resmi üyelik sistemleri, bürokratik organizasyonları, hususi büroları yoktur. Üyelere titizlikle siyasetten uzak durmaları ve başta Hayâtü's-Sahâbe olmak üzere cemaat mensubu birkaç alimin kitaplarından başkasını okumamaları tavsiye edilir. Gayr-i müslimler arasında tebliğ çalışması yapmazlar, dergi ya da akademik yayınları tebliğ aracı olarak kullanmazlar. İçlerinden, Müslümanların karşılaştığı çağdaş sorunlara çözümler sunabilecek herhangi bir aydın ve alim yetiştirememişlerdir. Bütün bunlara rağmen Cemaat-i Tebliğ günümüzün en önemli uluslararası İslâmi hareketlerinden birisi olmaya devam etmektedir (Ahsan, 1993).

Tâlibân, öğrenci anlamındaki tâlib sözcüğünün çoğuludur ve Pakistan ile Afganistan'daki geleneksel Diyobend medreselerinde dini eğitim gören öğrencilere verilen isimdir. 1979 Sovyet işgaline karşı başlatılan sıcak mücadelede yer alan ve büyük yararlılıklar gösteren medrese öğrencileri, Sovyet ordusunun 1988'de çekilmesinden sonra medreselerine dönmüşlerdi. Fakat işgalden sonra Müslüman gruplar arasında başgösteren iç savaş Afganistan'ı istikrarsızlaştırınca, tâliban medreseden çıktı ve örgütlenip silahlanarak 1995 yılından itibaren ülkenin büyük bölümünü ele geçirdi. 11 Eylül 2001 New York saldırılarından sorumlu tutulduğu için ABD ve NATO tarafından bertaraf edilen Tâlibân, tekrar toparlanarak sadece Afganistan'da değil, Pakistan'ın kuzeyindeki Serhad eyaletinde hem askeri alanda hem de halk tabanında önemli bir gücü elinde tutmayı sürdürmektedir.

Tâlibân hareketinin, kendilerinden olmayanları dışlayıcı, baskıcı, dar görüşlü ve şiddete dayalı fikir ve uygulamalarına bakıldığında, Hâricî zihniyet yapısının bu oluşum üzerinde etkili olduğu görülecektir. Oysa Tâlibân, Hanefî'dir. Daha çok nakilci ekollerde görülen inanç ve davranış modellerinin Hanefîlik gibi aklîliği önemseyen bir ekolün mensuplarında gözükmesi enteresandır. Sovyet karşıtı mücadelede Arap ülkelerinden gelen selefî-meşrep mücahitlerle yapılan kader birliği ve zaferin sonrasında yine selefî kuruluşlardan Tâlibân hareketine gelen maddi yardımlar, öyle anlaşılıyor ki selefî gelenekçilik ile Tâlibân'ı etkileşime geçirmiş, onları bazı ortak paydalarda birleştirmiştir. Tâlibân medreselerinde Hanefîliğin sadece klasik mezhebi metinler üzerinden okutulması ve bu fıkhın çağdaş meseleler

ile irtibatının kurulmaması, gelenek-metin merkezli bir zihniyeti ortaya çıkarmış, bu zihniyet ise daha medeni ve barışçıl çözümler bulma yolunda Tâlibân'a tüm kapıları kapatmıştır.

Tarikat Geleneğine Yaslanan Oluşumlar

İnsanın zikir ve riyazet yoluyla manevi dünyasını her türlü günah ve kötü huydan arındırmasının, benliğini ahlakî bakımdan yükseltmesinin ve böylece Allah'ın rızasını kazanmasının bir metodu olan tasavvuf, tarihi süreç içinde tarikat adı altında kurumsallaşan yapılarda yaşanmaya ve yaşatılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf ve tarikatlar, İslâmiyet'in en kuvvetli geleneklerinden birisini oluşturmaktadırlar. Medrese geleneğinde nasıl alimler-hocalar silsilesi varsa, tarikatlarda da geriye doğru Hz. Peygamber'e kadar ulaşan şeyhler-mürşidler silsilesi bulunmaktadır. Mertebeler de, gavslar, kutublar, abdallar, yediler, kırklar, şeyhler, dervişler olarak şekil almaktadır. Bunlar özel bir geleneğe yaslanmanın çok önemli unsurlarıdır.

Başta fıkıh olmak üzere zâhirî bilgi geleneğinin kurumları olan medrese ile, işarî, keşfî ya da bâtınî bilgi geleneğinin kurumları olan tarikatlar arasında İslâm düşünce tarihinde doğal bir rekabet ve ihtilaf yaşanmıştır. Fakat bu gerilimi asgarîye indiren hatta iki gelenek arasında işbirliği geliştiren yapılanmalar da olmuş ve bunlar toplumda önemli başarılar da elde etmiştir. Yukarıda konusu geçen Diyobendiye cemaatinde ve daha belirgin şekilde Anadolu, Suriye, Irak ve Kafkaslar'da etkin Nakşîliğin Hâlidiyye koluna bağlı tarikatlarda bu özelliği görmek mümkündür.

Bu tarikatların birçoğu günümüzde sadece tasavvufî terbiye veren bir kurum olma boyutunu aşarak, mensuplarını her yönden kuşatan ve günlük hayatın birçok sahasında faal olan modern dini hareketler konumuna geçmişlerdir. Sahip oldukları büyük ticari şirketler, eğitim kurumları, yardımlaşma vakıfları, görsel ve yazılı medya kuruluşları, hatta siyasi partileriyle toplum hayatında oldukça fonksiyonel bir görev icra etmektedirler. Tarikat geleneğine yaslanan oluşumlara, Hint alt kıtasının en büyük dini teşkilatlarından birisi olan Birelviye özgün bir örnek olabilir.

Birelviye cemaati adını, kurucusu olan Ahmed Rıza Han Birelvî'den (1856–1821) almaktadır. Bu cemaatte de Diyobendiye'de olduğu gibi medrese-tarikat birlikteliği mevcuttur. Farklılık şu ki, Diyobendî düşüncede medrese geleneği baskın iken Birelviye'de tarikat geleneği baskındır. Ahmed Rıza Han 1877'de Kâdirî şeyhi Mârhervî'ye intisap ett. İleriki yıllarda da başka meşâyihten Çiştiye, Sühreverdiye ve Nakşibendiye için el alarak tarikat adabını öğrendi.

Hz. Muhammed'in Allah'ın nurundan bir nur olduğunu söylemesi, yine Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecekle ilgili gaybî bilgiye sahip olduğunu ileri sürmesi, vefatından sonra da her yerde hâzır ve nâzır olduğunu, dünya hayatı gibi bir hayatının bulunduğunu, bu özelliğiyle dünya işlerine her an müdahale edebildiğini iddia etmesi, Hz. Peygamber'de bulunan tüm bu özelliklerin evliyâda da bulunabileceğini bildirmesi Ahmed Rıza Han'a karşı Hint ulemâsının ciddi tepkisine yol açtı. O da, başta Diyobendiye ve Ehl-i Hadis cemaatlarına karşı büyük bir karalama kampanyası başlattı. Görüşlerinden dolayı onları Vehhâbî olmakla suçladı ve tekfir etti. Bu zıtlaşma ve ayrılıklar günümüzde de yüzyıl öncesindeki yoğunluğunda devam etmektedir.

Birelvîler kendilerine Cemaat-i Ehl-i Sünnet adını vermektedirler. Sünnî hadis külliyâtına büyük bir inançla sahip çıkmaktadırlar. Ancak ihtiyatsız yaklaşımları dolayısıyla, muhaddislerce zayıf ve uydurma sayılan hadisleri imanî konularda delil olarak kullanmaktadırlar. Görkemli mevlid kutlamalarına, türbelerin ihya ve inşasıyla kabir ziyaretlerine ayrı bir önem atfetmektedirler. Ahmed Rıza Han'ın arkadaşları ve müridleri gerek onun sağlığında gerekse ölümünden sonra asla onun önüne geçmeye çalışmamışlar ve onun kölesi (abdü'r-Rızâ, ubeydü'r-Rızâ) olmakla iftihar etmişlerdir. Bugün Pakistan camilerinin yarısına yakını Birelvî hocalar tarafından idare edilmektedir. Hanefî mezhebine göre eğitim veren medreseleri bulunmaktadır. Basın, yayın faaliyetleri ve siyasi organlarıyla bu cemaat, genellikle düşük eğitim seviyesine sahip kesimlerden oluşan mensuplarının sayısı dikkate alındığında Hint alt kıtasının belki de en büyük cemaati olma yolundadır (Birışık, 2001, s. 178-186).

Islahatçı Oluşumlar

Islahat, genel olarak herhangi bir kurumda, usûlde ya da devlet düzeninde eskimiş, bozulmuş ya da aksayan yanları düzeltmek, iyileştirmek, eksiklikleri tamamlamak, bozulanları onarmak manasına gelmektedir. Islahatçılar bozulmayı İslâmiyet'in kendisinde aramazlar. Bozulma, Müslümanların din algısında, yaşantılarında, dini kurumlarda, eğitim müesseselerinde, devlet düzeninde, kısacası cemiyette, siyasette ve düşüncede olmuştur. Islahatçı bunları düzeltmeye çalışır. Düzelmeyecek durumdaysa radikal bir tavır sergileyerek yıkıp doğrusunu inşa etmeyi dener. Bozulmada yanlış geleneklerin de rolü olduğu düşünüldüğü için, düzeltme ve inşa hareketinde geleneğe saygı duymaya, onu korumaya öncelik verilmez. Fakat pratik bir fayda görülmediği için derin bir gelenek sorgulamasına da gidilmez.

Islahatçılıkta batılılaşma ve modernizm eleştirisi güçlüdür. Fakat diğer taraftan seçmeci bir mantıkla ve faydacı gayelerle, ileri bir medeniyet addedilen batıdan ve modern dünyadan yararlanma yoluna gidilir. Temel kaynak ve referanslarda nakil-akıl dengesi gözetilmeye çalışılır. Islahatçılıkta sürekli bir faaliyet, dinamizm ve teşkilatçılık göze çarpar. Söz ve yazı yerine iş, eylem ve hareket ön plandadır. Yani teoriye değil pratiğe dönük çalışırlar. Faaliyetler ve gözetilen amaçlar, dinî-ilmî meseleler ile alakalı olmaktan ziyade siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim, basın-yayın merkezlidir. Gelenekçi yapılarla kıyaslandığında ıslahatçı yapılarda daha sıkı disiplin, daha katı hiyerarşi ve daha resmi ilişkiler göze çarpar. Teşkilatçı mantık baskındır. Kadınların faaliyetlere daha geniş katılımı gözlenir. Liderliğe yükselmede dini tahsil çok önem arzetmez. Üst kadrolarda daha çok seküler eğitimden gelen teknokrat, mühendis, ekonomist, eğitimci ve gazeteciler bulunur.

Islahatçı hareketlerin bir kısmı sadece sosyal ve kültürel çalışmalar üzerinde yoğunlaşmakta, siyasi faaliyetlerden uzak durmaktadır. Diğer kısmı ise yönetimin ıslahını hedeflemekte, dolayısıyla iktidarı ya da devleti ele geçirmeyi amaçlamaktadır.

Kültürel Islahatçılık

Kültürel ıslahatçı oluşumlar daha çok insan unsuru üzerine odaklanan ve tabandan tavana doğru bir ıslahat programı öngören hareketlerdir. Eğitim-öğretim, basın-yayın, sivil toplum ve insani yardım kuruluşları, işadamları örgütleri, kültürel faaliyet yürüten dernek ve vakıflar, öğrenci teşkilatları gibi organlar vasıtasıyla halk tabanına ulaşıp seslerini duyurmaktadırlar.

Said Nursî (1873–1960), hayatının ilk döneminde anayasa ve özgürlük hareketlerini desteklemiş, bu yüzden padişahla ters düşmüş, çeşitli siyasal partilerde görevler almış bir İslâmcı Osmanlı âlimiydi. Cumhuriyet'ten sonraki, kendi ifadesiyle 'Yeni Said' döneminde ise siyasetten uzaklaştı ve kendisini ilmi-kültürel çalışmalara adadı. Yeni rejimle bazı konularda görüş ayrılığı içinde olması dolayısıyla zorunlu ikamete tabi tutulduğu yerlerde, Nur Risaleleri adı verilen kitaplarını yazmaya başladı. Bu eserlerinde dini konuları, modern sorunları da dikkate alarak ele aldı. Özellikle gençleri etkileyen çağdaş ideolojilerden kaynaklanan imanî problemlere çözümler üretmeye çalıştı. Bu bağlamda pozitif bilimlerin verilerinden geniş ölçüde faydalandı.

Nur Risaleleri'ni okuyanlar ve oluşturdukları halkalarda bu kitapların okutulması ve içindeki öğretilerin propagandası için çalışanlar kendilerini 'Nur talebesi' olarak adlandırdılar. Siyasette tarafsız kalmaya özen gösterdiler. Rejim karşıtlığı ithamıyla kanuni mağduriyete uğramamak için ihtiyatlı ve tedbirli bir çalışma usulü takip ettiler. Bu çizgiyi izleyen cemaatler, kültürel ıslahatçılığa uygun örnekleri teşkil etmektedirler.



Konumuzla ilgili daha geniş bilgi için Şerif Mardin'in Bediüzzaman Said Nursi Olayı adlı kitabını okuyunuz.

Siyasal Islahatçılık

Siyasal İslâmcılık nitelemesiyle de karşılanan siyasal ıslahatçılık, kültürel ıslahatçılığın aksine tavandan tabana doğru bir ıslahat programı öngörmektedir. Bu çizgideki oluşumlar, kültürel ıslahatçıların kullandıkları organların yanısıra, sendikalar, siyasal partiler veya işgale karşı direniş örgütleri şeklindeki kurumları da devreye sokarak iktidar talebinde bulunmaktadırlar.

Siyasal ıslahatçı hareketlerin önemli bir bölümü, yasal yollardan ve uzun süreli bir siyasi mücadeleyi programlamış, bu süreçte şiddet metotlarına başvurmamayı ilke edinmiştir. Bu çeşit hareketlerin en köklüsü ve en büyüğü kuşkusuz Arap ülkelerindeki İhvân-ı Müslimîn hareketidir.

İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) teşkilatı, Mısırlı bir öğretmen olan Hasan el-Bennâ (1906–1949) öncülüğünde 1928 yılında İsmailiye'de kuruldu. 1933'de merkezini Kahire'ye taşıdı. Siyasi, ilmi, sportif, kültürel ve sosyal alanlarda faaliyet gösteren bir teşkilat olarak gelişti. Kuruluşundan itibaren içeride örtülü İngiliz sömürgeciliğine karşı tam bağımsızlığı savundu. Filistin sorunuyla yakından ilgilendi. 1953'de cumhuriyetin ilanından sonra ise yönetimin İslâmi esaslara göre ıslahı için çalışmalarını yürüttü. Kapsamı bir hayli geniş olan bu ıslah programının, fertlerden başlayarak, aile, toplum, devlet ve tüm insanlığı içine alması amaçlandı. Mısır dışındaki Suriye, Ürdün-Filistin, Sudan gibi Arap ülkelerinde de şubeler açarak teşkilatlandı.

Hasan el-Bennâ, İslâm âleminin içinde bulunduğu kötü durumun aşılması için öncelikle hilafetin yeniden tesisi yoluyla İslâm birliğinin sağlanması, İslâmi değerlerin hayata geçirilmesine yönelik bir devletin kurulması ve böylece Müslüman ülkelerin tümünün her türlü yabancı hâkimiyetten ve onların yerli işbirlikçilerinden kurtarılması hedeflerini öngörmüştü. Bu hedefler doğrultusundaki çalışmalarında İhvân üyeleri birçok kanuni engelle karşılaştılar. Ağır hapis cezalarına çarptırıldılar. Teşkilatları yasadışı ilan edildi. Bennâ suikasta uğradı ve hayatını kaybetti. Onun ölümünden sonra İhvân-ı Müslimîn hareketi, bir kısmı ılımlı, bir kısmı da etkin mücadele

yanlısı gruplarca yürütüldü. Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Muhammed Gazâlî, Zeyneb Gazâlî, Abdülkadir Ûdeh ve Mustafa Sıbâî gibi fikir ve hareket insanlarının yazdıkları eserler, Türkiye dâhil birçok İslâm ülkesinde ilgiyle takip edilmiştir (Gânim, 1997).

Cemaat-i İslâmî hareketi, Hint alt kıtasında İhvân-ı Müslimîn'in muadili sayılabilir. Esas mesleği gazetecilik olan fakat dini ilimlerde ihtisası bulunan ve dilimize çevrilmiş çok sayıdaki eseriyle Türkiye'de tanınan Ebû'l-A'lâ Mevdûdî (1903–1979), Cemaat-i İslâmî adını verdiği teşkilatı Lahor'da 1941 yılında kurdu. Teşkilatın gayesi, Hindistan'dan ayrı, tamamen Müslümanların yönetiminde, İslâm âlemine ve tüm dünyaya örnek olacak bir İslâm devleti kurmaktı. Pakistan'ın 1956'daki ilk anayasasında "İslâmi temellere dayanan bir toplum oluşturmayı ve mevcut bütün kanunları Kur'ân ve sünnet ışığında düzenlemeyi" esas alan maddelere yer verilmesi büyük ölçüde Cemaat-i İslâmî'nin bir eseriydi.

Bundan sonra Cemaat-i İslâmî, daha çok eğitimli kesimlere dönük yaptığı davet çalışmalarının yanısıra, Pakistan devlet düzenini bütünüyle dine uygun hale getirmek için siyaset yapmaya başladı. Bir süre siyasi parti olarak faaliyet göstererek seçimlere katıldıysa da başarı gösteremedi. Cemaat-i İslâmî, dini düzenin kurulması için dört aşamalı bir programı benimsemişti. İlkönce, ulaştıkları insanların düşünceleri ilahi değerler ışığında şekillendirilmeliydi. Sonra bu kişiler günah ve kötü huylardan arındırılmalı, hakiki müslüman şahsiyetler olmaları sağlanmalıydı. Üçüncü olarak, toplumun bütün kurumlarının ve kişiler arasındaki ilişkilerin İslâm'a göre tanzimi için başta eğitimsel ve kültürel faaliyetler olmak üzere gerekli adımlar atılmalıydı. Dördüncü ve son olarak İslâm toplumunun liderliğinde bir inkılâp yapılmalı, ülkenin siyasi, sosyal ve ekonomik hayatı İslâmi ilkelere göre düzene sokulmalı ve bir devlet kurulmalıydı (Ahsan, 1993).

Mevdûdî de Bennâ gibi dinin sosyal ve siyasi alanlarda hakimiyeti için tedrici bir yöntemi öngördü. Bu yüzden şiddet metotlarını tasvip etmedi. Fakat iktidarı hedefleyen her dini hareket, benzer ılımlılığı sergilemedi. 1970'li yıllardan itibaren ve genellikle Arap dünyasında ortaya çıkan daha küçük çaplı örgütlenmeler, hızlı ve radikal değişimlerin peşinde oldular. Yasal sınırları aştılar. Şiddete ve bazen tekfirciliğe yöneldiler.

Seyyid Kutub (1906–1966) radikal siyasal İslâmcılığın sembol ismi olarak hatırlanmaktadır. Kahire'de yüksek öğretmen okulundan mezuniyetinden sonra çeşitli edebiyat dergilerinde yazdığı şiir, hikaye ve romanlarıyla tanınmaya başlayan Kutub, hayatının ilk döneminde daha çok sol kesimlerle irtibattaydı. Eğitim araştırmaları yapmak için gönderildiği ABD'de fikri değişim yaşadı ve batılı ideolojilere cephe aldı. 1953 yılında İhvân-ı Müslimîn'e katıldı ve teşkilatın yayın dairesi başkanlığını üstlendi. 1954'de Mısır devlet başkanı Abdünnâsır'a karşı başarısız suikast girişiminden sorumlu tutulan İhvân yöneticileriyle birlikte tutuklandı ve on yıl hapis yattı. Bu sürede meşhur tefsiri Fî Zılâli'l-Kur'ân'ı yazmaya başladı. 1964'deki tahliyesinden sonra kaleme aldığı Yoldaki İşaretler (Me'âlim fî't-Tarîk) adlı radikal İslâmcılığın rehber kitabı sayılan eserindeki fikirlerinden dolayı ve İhvân'ı canlandırma faaliyeti suçlamasıyla 1965'de tekrar tutuklandı ve idam cezasına çarptırıldı. Ceza, İslâm dünyasından gelen yoğun tepkilere rağmen1966 Ağustos'unda infaz edildi.

Toplumlar, Kutub'a göre Müslüman ve câhilî olmak üzere ikiye ayrılır. Müslüman toplum sadece Allah'a kul olup hayatını O'nun hükümlerine göre düzenleyen insanların oluşturduğu toplumdur. Câhiliyye toplumu ise, İslâm

inancı, düşüncesi, hukuku, ahlakı ve davranış kurallarının hâkim olmadığı toplumdur. Bu toplumla mücadele, tebliğ ve cihat vasıtasıyla yapılır. Mücadeleyi yürütecek öncü bir cemaatin öncelikle oluşması gerekir. Bu cemaat, şirk ve küfrün tüm çeşitlerinden arınmış saf bir akide (tevhid) temelinde bir araya gelir ve mücadelesini 'Rabbanî yöntem' adı verilen, tüm peygamberlerin Kur'ân'da anlatılan mücadele yöntemini izleyerek gerçekleştirir. Bu yöntem, fedâkârca yürütülen, dünyevî beklentiler taşımayan, sadece Allah rızasını gözeten, en önemlisi, câhiliyye sistemiyle asla uzlaşmaya girmeyen bir mücadeleyi gerektirir.

Kutub bu fikirleriyle Bennâ ve Mevdûdî'den önemli noktalarda ayrılmaktadır. Kutub muhatap olduğu toplumun cahiliyye olduğunu düşündüğünden, bu toplum tevhit akidesine boyun eğmeden yapılacak İslâmi hükümet talebinin bir oyalanma olduğunu düşünmekteydi. Yönetim şeklen değişse bile câhiliyyenin varlığını sürdüreceği kanaatindeydi. Kutub'un cahiliyye toplumu, dârü'l-İslâm, dârü'l-harb kavramlarını, Bennâ kullanmamıştı. Yine Bennâ'nın sömürgeciliğe karşı cihadı ile Kutub'un câhilî sisteme karşı cihadı farklı boyutlardaydı.

Fakat kaldıkları cezaevlerinde şiddete maruz kalan İslâmcı mahkumların bir kısmı, psikolojik durumlarının da etkisiyle söz konusu ayırımcı kavramlara sempati duydular. Kutub'un kasdetmediği boyutlarda onun fikirlerini yorumladılar. Uzlaşmacılıkla suçladıkları İhvân'dan koptular. Şiddet yanlısı ve dışlamacı tutumlara sahip marjinal oluşumlara kaydılar. Bazısı câhilî saydığı toplumdan kendisini tamamen soyutladı. Camileri terkettiler. Okudukları okulları, çalıştıkları devlet memuriyetlerini bıraktılar. Bazıları bombalama, adam kaçırma ve suikast eylemleriyle gündeme geldi. Eğitimci Dr. Salih Seriyye'nin (ö. 1974) akademi hareketi, ziraat mühendisi Şükrî Mustafa'nın (ö. 1978) Tekfir ve'l-Hicre cemaati, elektrik mühendisi Abdüsselam Ferec'in (ö. 1982) ve tıp doktoru Eymen Zevâhirî'nin Cihad teşkilatları bu tür oluşumlardandır.

1979'daki İran İslâm devriminin, Şii müslümanların bir başarısı olmasına rağmen Sünnî kökenli radikal hareketlerde yarattığı heyecan ve coşku yadsınamaz. Yine 1979–1988 yılları arasında Sovyet işgali karşısında Afganistan'da yürütülen ve kazanılan silahlı mücadelenin de aynı kesimlere belli bir özgüven kazandırdığı kesindir.



Siyasal ıslahatçılık hakkında daha geniş bilgi için Alev Erkilet'in Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler adlı kitabını okuyunuz.

Modernist Oluşumlar

Batı'da Modernizm anahatlarıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde hüküm sürmüştür. Dayandığı temel düşünce, geleneksel kurumların, sanatın, edebiyatın vs. artık zamanlarının dolduğunu, bu nedenle bunları terkederek çağdaş değerlere uygun yeni bir kültür ve anlayışın geliştirilmesi gerektiğidir. Modernizm, ticaretten felsefeye her şeyin sorgulanmasının gerekliliğini savunur. İslâm modernizmini, yahut '**İslâm çağdaşçılığı**'nı bu açıklama bağlamında tanımlayıp anlamak gerekir.

Gelenekçi ve ıslahatçı nitelikli günümüz İslâmi akımlarının neredeyse tamamı, İslâm medeniyetinin çöküşünün ve müslümanların gerilemesinin sebebinin İslâm dini değil müslümanlar olduğu tezini desteklemektedir. Bu arada dış güçlerin yapmış olduğu tahribat da gündeme getirilmektedir. İslâm modernistleri ise büyük bir cesaretle, bozulma ve çöküşün asıl sebebinin ne

dış güçler ne de müslümanlar olduğu, asıl sorunun "bugüne İslâm diye gelen din" olduğu tezini ileri sürerek dinin kaynaklarını, dinin anlaşılma usullerini ve dini geleneği derin bir sorgulamaya tabi tutmaktadırlar. İslâm modernizminde icraat yerine söz ve yazı ön plandadır. Yani nazari yönü baskın bir cereyandır. Bu nedenle, bu akımla ilişkisi olan kesimlerde teşkilatçılık yaygın değildir. Sözcüleri ise daha çok akademik ilahiyat eğitimi almış, sosyal bilimler formasyonuna sahip ve felsefi birikimleri yüksek kişilerden oluşur.

İslâm modernizmi "bugüne İslâm diye gelen din" hakkında sorgulama yaparken doğal olarak İslâm'ın kitabı olan Kur'ân'ı tek ölçüt olarak ele almaktadır. Zira Kur'ân, yorumlamada her ne kadar geleneksel dini ilimlerin tahrifatına uğramış olsa da, metin olarak bozulmadan bugüne intikal etmiştir. Bu kaynak dışında, başta sünneti oluşturan hadisler olmak üzere fıkhî, kelâmî, mezhebî, tasavvufî tüm dini metinler ve bu metinler etrafında oluşmuş usuller, anlayışlar ve kurumlar modernistlerin tenkit odakları olmaktadırlar. Modernistlere göre sadece Kur'ân'dan ilham alınarak çağdaş sorunların üstesinden gelinebilir. İslâmiyet'in yeniden zamana damgasını vurması ancak bu metotla gerçekleşebilir.

Oysa gelenekte Kur'ân; onun Hz. Peygamber'de hayatlaşmış şekli olan sünnet ile, Kur'ân'ın ve sünnetin Müslüman toplum tarafından hayata geçirilip yaşanmış hali olan icma ile ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme yöntemi olarak kıyas ile birlikte bir kaynak olarak değerlendirilmekteydi. Yani Kur'ân, diğer kaynakların da katkılarıyla okunup anlaşılmaktaydı. İslâm modernizmi ise bütün yorum çalışmalarını Kur'ân üzerine "onun doğru anlaşılması" için yoğunlaştıracaktır. Diğer kaynakların katkısı gereksizdir; zira Kur'ân herkesin anlayabileceği kolaylıktadır (Paçacı, 2008, s. 60-1).

SIRA SİZDE 3

İlhamın sadece Kur'ân'dan alınması söylemi, çağdaş mesajlar vermek isteyen müslüman modernistleri kısıtlamakta mıdır, yoksa önlerini mi açmaktadır?

Metinselci Modernizm: Temel kaynak olarak Kur'ân'a yapılan söz konusu güçlü vurgu, Kur'ân İslâmcılığı, Kur'ân'a Dönüşçülük, Kur'âniyye (Kur'ânizm) gibi isimlerle adlandırıldı. Yukarıda kısa biyografilerini verdiğimiz Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh'dan başka, Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) ve günümüzde Ahmed Subhî Mansur, Pakistan'da Ahmed Perviz (ö. 1985) bu ekolün tanınan isimleridir. Ekol mensupları, Kur'ân ayetlerinin metinsel manalarını tümüyle umumi ve evrensel kabul ettiler ve ayetleri 'güncelleştirme' yoluyla çözümü aranan çağdaş olaylara tatbik ettiler. Bu güncelleştirme işleminde sünnetin belirleyiciliği çok dar çerçevede kaldı. Onun yerine, ulaşılmak istenen "çağdaş maslahatlar" belirleyici oldu. Maslahatlara aykırı düşen hadis malzemesi, klasik hadis usûlünün metin ve isnad tenkidinden farklı olarak "akla yahut tabiata arz" yöntemiyle teste tabi tutuldu. Aklın ve tabiatın prensiplerine uymadığı iddia edilen hadisler reddedildi, uyduğu düşünülenler ise kabul edilerek kullanıldı.

Tarihselci Modernizm: İslâm modernizmi içindeki diğer bir ekol ise, metinselci modernizmi "Kur'ân'ın indiği tarihsel şartları" görmezden gelerek güncelleştirme işlemini yaptıkları için eleştirmektedir. Doğrusu, Kur'ân'daki hükümlerin gerçek sebeplerini anlayabilmek için o tarihi dönemin şartlarına gidilmelidir. Bu sebepler ve şartlar anlaşıldıktan sonra çağımıza uygun hükümler Kur'ân temelli olarak türetilmelidir. Eğer böyle yapılmaz da sadece metin ve literal mana esas alınarak Kur'ân yorumlanırsa, keyfilik ve subjektiflik, dolayısıyla manada tahrif ihtimali artar. Pakistanlı düşünür ve ilim adamı Fazlurrahman, tarihselci İslâm modernizminin öncüsü sayılmaktadır.

Fazlurrahman (1919–1988), geleneksel medrese tahsili ve hafızlıktan sonra Pencap Üniversitesi Arap Dili bölümünden mezun oldu. Doktorasını Oxford Üniversitesi'ne İbn Sina felsefesi üzerine yaptı. Durham, Mc Gill ve en son Chicago üniversitelerinde çalıştı. 1961'de Pakistan hükümetinin davetiyle Karaçi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir profesör olarak ders verdi. Sonra bu kurumun müdürlüğüne atandı. 1968'e kadarki bu sürede yirmiden fazla makale ve iki kitap çıkardı. İslâm adlı eserinde İslâm düşünce tarihiyle adeta hesaplaşıyordu. Bu kitaptaki bazı fikirlerinden dolayı başına ödül konularak katli istendi. Fazlurrahman 1968'de ülkesini terkederek ABD'ye yerleşti. Vefat ettiği 1988 yılına kadar ilmi ve düşünsel faaliyetlerini bu ülkede devam ettirdi. Tarihselci yöntem Fazlurrahman'dan sonra bazı farklılıklarla da olsa Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010), Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi isimlerce savunuldu.

Fazlurrahman'ın fikir sistemi, değişimin bir zorunluluk olduğu ilkesine dayanır. Müslümanların geri kalması değişim gerçeğinin anlaşılmamasından kaynaklanmıştır. Günümüz Müslümanları, Kur'ân'ın indiği tarihsel ortamdan daha farklı bir tarihsel ortamda yaşamaktadırlar. Kur'ân ise her çağa hitap eden bir kitaptır. Kur'ân'ın bu çağa hitabı tekil Kur'ân hükümleri vasıtasıyla değil; tevhit, adalet, hürriyet, eşitlik, şura gibi "Kur'ân'ın evrensel ilkeleri" vasıtasıyla olur. Fazlurrahman bu hususta şu yöntemi önerir: İlkönce Kur'ân'ın indiği döneme gidilip siyer ve sebeb-i nüzûl rivayetlerinin yardımıyla ayetlerin hangi maksadlara binaen, hangi genel ilkeleri yerleştirmek için indiği tespit edilir. Sonra bu ilkeler bugüne taşınır ve ilkelerin çağın şartlarında nasıl gerçekleşeceği tespit edilerek modern çözümlere varılır. Böylece Kur'ân'ın emir ve yasakları zamanımızda yeniden etkinlik kazanır.

Ayetlerin tekil hükümleri ise, ibadetlerle ilgili olanların dışında Fazlurahman'a göre tarihseldir. Bu hükümler o çağın şartlarında ve o çağın maslahatlarına binaen nazil olmuştur, dolayısıyla sonraki dönemlere hitap etmez. Zira toplumlar, şartlar ve maslahatlar değişmektedir. Değişmeyen ise Kur'ân'ın evrensel ilkeleridir. Meselâ hırsızın elinin kesilmesine hükmeden el-Mâide 38. ayetin maksadı eğer ağır bir cezayla hırsızlığın caydırılması ise, aynı maksadı çağımızda gerçekleştirecek daha ağır veya hafif başka bir ceza, ayetteki hükmi cezanın yerine geçebilir. Tarihselci modernistlerin eleştirdikleri metinselci modernistler ise, ayetin tarihine genellikle müracaat etmeden, meselâ, ayet metnindeki kelimenin semantiğinden hareketle, el kesmenin (*kat'*) eli yaralayıp çizmek suretiyle işaretleme manasına geldiğini söyleyebilmektedirler.

Eleştiriler: Metinselci ve tarihselci yönleriyle İslâm modernizmi düşüncesi ciddi tenkitlere maruz kalmıştır. Ayetlerin sünnet ve icma dikkate alınmadan yorumlanmasının keyfilikler taşıdığı belirtilmiştir. Ayrıca tarihselcilerin Kur'ân ilkelerini bugüne taşımalarının neticesinde çıkan yeni hükümlerin, her nasılsa hep çağdaş zamanlarda yaşanan ve arzulanan uygulamalar olduğu ifade edilmektedir. Modernistlerin çözmek istediği sorunlar, oryantalizmin sorun diye ortaya koyduğu meselelerdir. Bunların çözümü için de oryantalizmin önerileri dikkate alınmaktadır (Paçacı, 2008, s. 39, 42, 66). Gelenek sorgulamasının nerede duracağı tam belli olmadığı için, modernistler üzerindeki kuşkular hiç dinmemiştir. Bazılarının din aleyhtarı çevrelerle uzlaşık tavır ve söylemleri, dini hayatlarındaki görünür zaaf ve gevşeklikleri Müslüman kamuoyunun genel olarak tepkisini çekmekte, onlara duyulan güveni sarsmakta, önerdikleri çözümlerin lâdinî olarak anlaşılmasına yol açmaktadır.

Modernizm Karşıtı Çağdaş Bir Söylem Olarak Gelenekselcilik

İngilizce'de *traditionalism* terimiyle karşılan gelenekselcilik, bütün dinlerin özünde bulunduğunu iddia ettikleri **ezelî hikmet** kavramı uyarınca dünyayı ve çağın olaylarını yorumlayıp anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Gelenekselcilere göre, toplumun tüm hücrelerinde mevcut olan gelenek, vahiyle başlar ve toplumun en alt katmanındaki folklorik bir malzemeye kadar sirayet eder.

Modernleşen, dolayısıyla sekülerleşen toplumlar dini değerlerden uzaklaşmışlardır. Müslüman modernistlerin de bu olumsuz gidişatta rolleri bulunmaktadır. Gelenekselciler modernizmin yaptığı bu tahribatı gidermek, insanlığı tekrar dine ve dini değerlere çağırmak gayesi güderler. Ancak belirli bir dine veya mezhebe çağırmak yerine, adına ezelî hikmet dedikleri ortak ilahi geleneğe ve değerlere çağrı yaparlar. Bu değerlere göre, insanın inançlı olması ve hayatını bu inanç doğrultusunda yaşaması yeterli görülmektedir. Kendilerini Hıristiyan, Protestan, Müslüman ya da Hanefî şeklinde ifade etmek yerine, daha üst bir kimlikle, Allah hakkında ortak inanca sahip olan, tüm peygamberleri tek bir zincirin farklı halkaları şeklinde gören bir akımın mensupları olarak ifade etmektedirler. İslâm ise bu kadim geleneğin son halkasıdır. Diğer halkalarla sağlanacak irtibatlar, en sağlıklı şekilde tasavvuf kanalıyla kurulur. İslâm'ın modern çağda ihyası, Müslüman modernistlerin tasarladıkları gibi maddi alanda değil, manevi alanda gerçekleşmelidir. Bu ihya çabasında tasavvuf en önemli vasıtadır.

Bu görüşleriyle gelenekselcilik, bünyesinde bir hayli çağdaş unsur taşıyan bir akım görünümündedir. Modernizm karşıtı olması, onun gelenekçi akımlar arasında değerlendirilmesini gerektirmez. Zaten gelenekselciliğin "dinlerin aşkın birliği" tezi, İslâm'ın en son ve tek gerçek din olduğunu söyleyen geleneksel İslâmi düşünceyle bağdaşmamaktadır. Rene Guenon ya da diğer ismiyle Abdülvâhid Yahya (ö. 1951), Frithjof Schuon ya da diğer ismiyle Şeyh İsa Nûreddîn Ahmed Şâzelî Meryemî (ö. 1998), Martin Lings ya da diğer ismiyle Ebûbekir Sirâcüddîn (ö. 2005) ve William Chittick bu ekolün önde gelen isimleridir. Türkiye'de ise daha çok İranlı düşünür ve ilim adamı Seyyid Hüseyin Nasr vasıtasıyla bu ekol tanınmaktadır. Son yıllardaki dinler arası diyalog düşüncesi, büyük ölçüde gelenekselci tezlerden beslenmektedir.

Özet

19 ve 20. yüzyıllarda İslâm âlemindeki ihya hareketlerini doğuran nedenleri ifade edebilmek.

19. yüzyıla gelindiğinde İslâm ülkelerinin büyük bölümü sömürge yönetimleri altında idare ediliyordu. İslâm medeniyeti, etkisi hâlâ devam eden bir çöküş dönemine girmişti. Batılı ideolojilerin, misyoner ve oryantalistlerin din olgusunu, İslâmiyet'i ve müslümanları tenkit etmeleri karşısında aydın kesimlerde bir özgüvensizlik ve fikir buhranı oluştu. Bu olumsuz gidişatı durdurmak için bazı âlim ve düşünürler bir ihya ve tecdid hareketine giriştiler.

İlk ihyacıların üzerinde durdukları temel meseleleri açıklayabilmek

Temel meseleleri şu şekilde özetleyebiliriz: Dinin ana kaynakları ışığında İslâm'ı hayata yeniden hâkim kılmak; gerilemeyi durdurarak ilerlemeye geçmek; tarikatlar ve medreseler gibi dini kurumları ıslah ederek onları ilerlemede istihdam etmek; ilerleme doğrultusunda batı medeniyetinin müspet yönlerinden istifade etmek; müslümanların birliğini sağlayarak sömürgeciliğin önüne geçmek; yönetime halkın katılımını sağlayarak mutlakçılığı önlemek; yabancı ideolojilerin zararlarını giderici çalışmalar yapmak.

Günümüz İslâm dünyasındaki ana dini akımları tanımlayabilmek.

Günümüz İslâm dünyasındaki ana dini akımları, gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm (çağdaşçılık) olarak tasnif etmek mümkündür.

Vehhabiliğin temel görüşlerini değerlendirebilmek.

Vehhabilik, tevhid inancı bağlamında tevessül, kabir ziyareti gibi davranışları yasaklamakta, bid'at olduğu gerekçesiyle mezheplere, tarikatlara karşı çıkmakta, tevhide aykırı davrandıkları yahut bid'atları uyguladıkları gerekçesiyle emr-i bi'l-marûf prensibi uyarınca Müslümanların ikaz edilmesinin farziyetine inanmakta, ikazlara aldırmayan kesimlere karşı ise cihat adı altında şiddet uygulanmasını onaylamaktadır.

Siyasal İslâmcı akımlar arasındaki uzlaşmacı ve radikal eğilimleri ayırt edebilmek

Siyasal İslâmcı akımların bir bölümü, mücadele verdikleri sistemin anayasal kuralları içinde faaliyet yürütmeyi ilke edinmişken; diğer bir bölümü, mücadele ettikleri sistemi baştan aşağıya değiştirmek hedefiyle faaliyetlerini programlamakta ve yer yer tedhiş metotlarına başvurmaktadırlar.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi ihyacılığı doğuran nedenlerden biri **değildir?**

a. Pozitivizm ve diğer ideolojilerin İslâm dünyasındaki tesirleri

b. Müslüman ülkelerdeki batı sömürgeciliği

c. Moğol istilası ve Haçlı seferleri

d. Oryantalist düşüncenin müslüman aydınlar üzerindeki tesiri

e. Müslümanların bilimde gerileyişi

2. Aşağıdakilerden hangisi İslâmcılığın temel meseleleri arasında **yer almaz**?

a. Eğitim-öğretim kurumlarının ıslahı

b. Bilimde ilerleme

c. Müslümanların birliği

d. Hilafetin kaldırılması

e. Halkın yönetime katılımı

3. I- Tarikatlar

II- Fıkhî mezhepler

III- İtikadî mezhepler

IV- Mevlidhânlık

Yukarıdakilerden hangisi Vehhâbîliğin **karşı olduğu** dini kurumlardan biridir?

a. Yalnızca I　　b. Yalnızca II

c. Yalnızca III　　d. Yalnızca IV

e. I, II, III ve IV

4. Aşağıdakilerden hangisi gelenekçi akımlara özgü bir özelliktir?

a. Sorgulayıcı bir mantığa sahip olması

b. Silsileye önem vermesi

c. Liderlikte akademik liyakata önem vermesi.

d. Aklî çözümlere ağırlık vermesi.

e. Kadınların faaliyetlere geniş katılım göstermesi.

5. Aşağıdaki düşünürlerden hangisini İslâm modernizmi **dışında** görmek gerekir?

a. Mustafa Sabri Efendi

b. Muhammed Abduh

c. Fazlurrahman

d. Seyyid Ahmed Han

e. Muhammed Arkoun

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, "Hazırlayıcı Nedenler" konusunu yeniden okuyunuz.

2. d Yanıtınız doğru değilse, "İhyacılığın/İslâmcılığın Temel Meseleleri" konusunu yeniden okuyunuz.

3. e Yanıtınız doğru değilse, "Selefi Geleneğe Yaslanan Oluşumlar ve Vehhâbîlik Hareketi" konusunu yeniden okuyunuz.

4. b Yanıtınız doğru değilse, "Gelenekçi Oluşumlar" konusunu yeniden okuyunuz.

5. a Yanıtınız doğru değilse, "Modernist Oluşumlar" ve "Mustafa Sabri Efendi" konularını yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İhyacı alim ve düşünürler, dini gelenekte "Allah yolunda sıcak mücadele" manasına gelen cihadın kavramsal alanını genişleterek, iktisadi mücadele, ilim ve fenle mücadele, kalem ve yazıyla, basın ve yayınla mücadele gibi yeni manalar kazandırmışlardır.

Sıra Sizde 2

Osmanlı'da ilim geleneği ve halkın inançları mezhebî ve tasavvufî karakterdedir. Padişahlar, devlet erkânı, din ulemâsı ve sıradan halk türbelere hürmet göstermekte, ihtişamlı camilerin yapımını desteklemekte, kandil kutlamalarına katılmakta, mevlid okutmakta, tasavvuf musikisinden, sema ve semahtan hoşlanmakta, mensubu olduğu mezhebi taassupla savunmakta, mezhepsizliği ise kerih görmektedir. Bütün bunlar, Vehhabiliğin asla onaylamayacağı inanç ve tutumlardır.

Sıra Sizde 3

Farklı tefsirlere imkan veren Kur'ân'ın kısa ve özlü üslubu (mücmel yapısı), modernist bir Müslüman düşünüre, vermek istediği çağdaş mesajı ayetler üzerinden rahatlıkla iletme fırsatı yaratmakadır. Sünnet ve icmanın otorite olmaktan çıkması, verilen mesaja bu kaynaklardan gelebilecek itiraz ya da kısıtlama ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Geriye kalan tek kaynağın, yani Kur'ân'ın tartışılmaz otoritesi, verilen modern mesaja ayrıca koruyucu bir zırh kazandırmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Ahsan, M. M., (1993). "Cemaat-i İslâmî" ve "Cemaat-i Tebliğ", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, VII, s. 291–294.

Birışık, A., (2001). **Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul

Ğânim, İ. el-Beyyûmî., (1997). "Hasan el-Bennâ", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XVI, s. 307–309.

Kara, İ., (1995). **Türkiye'de İslâmcılık**, İstanbul.

Karaman, H., (1994). "Efgânî", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, X, s. 456–466.

Öz, M., (1989). "Ahmed Han, Seyyid", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, II, s. 73–75.

Özcan, A., (1993). "Dârülulûm", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, VIII, s.553-4.

Özervarlı, S., (2005). "Muhammed Abduh", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXX, s. 482–487.

Paçacı, M., (2008). **Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire Ne Oldu?**, İstanbul

Türköne, M., Özcan, A., Kutluer, İ. (2001). "İslâmcılık", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXIII, s. 60–67.

Yavuz, Y. Ş., (2006). "Mustafa Sabri", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, XXXI, s. 350–353.